

שנה ט"ו

164

טבת ה'תשע"ו

ירחון תורני

יתד המאיר



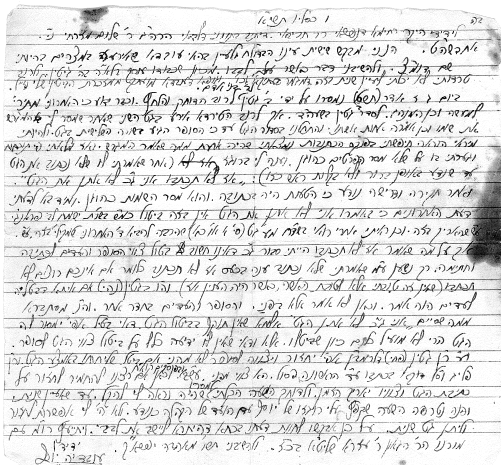
לזכרון עולם בהיכל ה'
ירחון "יתד המאיר" מוקדש לזכרו ולכבודו
של מו"ר עט"ר, פאר הדור והדרו,
אשר כל בית ישראל הולכים לאורו,
שר התורה ועמוד ההוראה, גאון ישראל ותפארתו,
מורן רבינו עובדיה יוסף זצוקללה"ה
רבן ומאורן של ישראל זיע"א



יו"ל ע"י ישיבת האר"י הקדוש שע"י מוסדות "יתד התשובה" בעיה"ק צפת ת"ו

סימן נ

פאר הדור והדרו, אשר כל בית ישראל הולכים לאורו מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל חשש ביטול גט במהלך כתיבתו | פרסום ראשון



נכתוב ענה
בכעס אז לא
תכתוב,
כלומר אם
אינכם רוצים
לא תכתבו.
(שאין זה טובתי
אלא לטובת
האשה, כאשר

ב"ה. ו' כסליו תשי"א
לידידי היקר רחמא דנפשאי רב חביבאי דיתיב
בתווי דלבאי, הרה"ג ר' שלום מזרחי (ניי) ז"ל.
אחדשה"ט הנני מבקש שישית עינו הבדולה
ולעיין בהאי עובדא שאירעה במצרים בהיותי שם
דומ"צ, ולהשיבני דבר כאשר עם לבבו, מכיון
שכבודו עוסק בלא"ה בה' גיטין. ולרוב טרדותי לא
יכלתי לעיין שנית בזה, דמגמר בעתיקא וכו'.
וגופא דעובדא מועתק ממזכרת הגיטין שלי, וז"ל,

ביום ג' אדר (תש"ט) נמסרו על ידי ב' גטין לב' בני אדם לרוב הדוחק והלחץ, וכבר ידוע כי האחרונים מתירים למעשה, וכן המנהג, לסדר ב' גטין בשעה"ד. אך לרוב הטירדא, אירע בגט השני שאחר שמסר לי המגרש את שמו וכן אמרה אחות אשתו, והתחלנו בסדור הגט עד כי הסופר הגיע בשורה השלישית בגט, ולהיותי מיראי הוראה חיפשתי בפנקס הכתובות ומצאתי שהיה אחרת ממה שאמר המגרש, ואז מלאתי פי תוכחות וגערתי בו על שלא מסר הפרטים כהוגן. וענה לי ברוגז (אחר שאמרתי לו שלא נכתוב את הגט עד שנדע באופן ברור ולא בקלות ראש כזו): "אז לא תכתבו אני ג"כ לא אתן את הגט". ואחר חקירה ודרישה נודע כי הטעות היה בכתובה, והוא מסר השמות כהוגן. ומיד בא לדעתי דעת האחרונים כי באמרו אני לא אתן את הגט אין בזה ביטול, כמ"ש בשו"ת ישמח לב פראנג"י ח"ב (סי' כט), ע"ש שהאריך בזה. וכן ראיתי אחרי רואי בשדי חמד מע' גט (סי' א' אומ' כא) שהרבה להביא ד' האחרונים שמקילים בזה. ע"ש.

אך על מה שאמר אז לא תכתבו, הייתי סבור ג"כ דאינו חשוב בטול צווי הסופר והעדים לכתובה וחתימה, רק נשען על מה שאמרתי שלא

היה הענין אז. וה"נ בגטין (נה). אם איתא דבטליה לעדים הוה אמר, וכאן לא אמר אלא בפני, והסופר והעדים בחדר אחר. וה"נ מסתברא ממה שסיים "אני ג"כ לא אתן הגט", אלמא שאין תוקף בביטול הגט, דאי בטיל אפילו ימסור לה הגט הרי לא מועיל כלום כיון שביטלו. אלא ודאי שאין לו ידיעה כלל על ביטול צווי הגט לסופר. וע' ר"ן גטין (פס). דלרמב"ן אפילו יחזור ויצווה לסופר לא מהני אם ביטל שליחותו באמצע הגט. והר"ן פליג וס"ל דוקא בכתבו ע"ד הראשונה פסול, הא צווי מהני עש"ב. ובפוסקים ראשונים ואחרונים. וכאן אם רצינו להחמיר לחזור על כתיבת הגט וצווי יאריך הזמן. ולדוחק השעה הקלתי למסרו שהיה נראה לי להקל, עד שאעיין שנית*.

והנה נטרפה השעה שקפץ עלי רוגזו של יוסף עם הועד של הקהלה כנודע, ולא היה לי אפשרות לחזור וליתן גט שנית. על כן אבקשו לחוות דעתו בכחא דהיתרא ליישב את לבבי. ויתיעץ ר"מ עם מורנו הר' הגאון ר' עזרא (שליט"א) בכ"ז, ולהשיבני תשובה מאהבה, יפשא"ק (= יפה שעה אחת קודם).

ידידו, עובדיה יוסף.

[*הערות הגר"י חטאב: יעויין יבי"א ח"ה חאה"ע סי' טז-יז.]

הרב שלום יצחק מזרחי זצ"ל

חבר בית הדין הגדול, מחב"ס שו"ת "דברי שלום" על סדר הש"ע

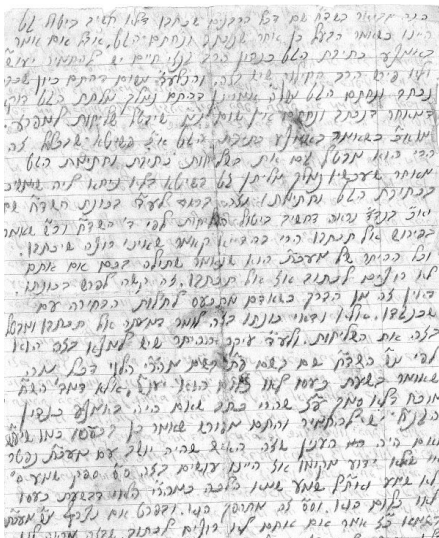
[נלב"ע כ"ו במכת תשנ"ה - כ"א שנים לפטירתו]

סימן נא

אף שקדושתו ופרישותו היו מוסתרים מעין רואה, היה הגאון הגדול רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל מפורסם במעשיו וחסידותו. ובערוב ימיו נתגלה זרוע עוזו בספרו שו"ת "דברי שלום" על כל חלקי הש"ע. בחייו יצאו לאור שני כרכים, ולאחר סילוקו של צדיק הוציאו בניו עוד כמה כרכים מכתביו לאורה, כי הניח אחריו ברכה מרובה. קצר המצע מלהאריך ולתאר כאן את דמותו של האי גברא רבא, אולם בהקשר למאמר זה, יש לתת דגש בעיקר על קשרי ידידותו שנים ארוכות עם מרן רשכבה"ג רבינו עובדיה יוסף זיע"א. דוגמא מאפיינת לזה ניתן למצוא בספר "אביר הרועים" (עמ' 147), שם הובא מכתב שכתב מרן רבינו זיע"א לאחד מבניו של הרב המנוח בצעירותו. ובין הדברים כתב שם מרן בזה"ל: "מעטים אנשים היודעים להעריך את מר אביך ורק כשתגדל תדע מעט מערכו". ע"כ.

התשובה דלהלן נכתבה לשאלה הנ"ל (בסימן הקודם), אותה שלח אליו מרן זיע"א (לפני כ-65 שנה). תשובה זו נתקבלה במערכת מב' מקומות, תחילה קיבלנוה מבניו של הרב זצ"ל² שמצאוה בין תכריך כתביו. אולם במהלך שלבי עריכתו וסגירת הקובץ לדפוס (וזה סיבת עיכוב הגליון), שמענו מהג"ר שאלתיאל עמר שליט"א (עורך כתי"ק וספרי של מרן זיע"א), כי אצלם נמצא העתק אחר מתשובה זו (ואמור להתפרסם בכרך החדש של "יביע אומר" שעתיד לראות אור בעז"ה בקרוב³). וטרח לשלוח לנו אותה, ולאחר הביורור הדק היטב נודע, כי התשובה במלואה זו היא המובאת כאן אותה קיבלנו ממכון "מאור ישראל", והגירסא שקיבלנו מבני הרב היא ככה"נ גירסת הטייטא, אותה שילבנו בשולי הגליון, בהערות 4, 5, 6-1. (מאמר זה מובא כאן אחר שהועתק מעצם כתי"ק של רבותינו זיע"א, וטרם פורסם עד כה).

[תשובה לחכם עובדיה יוסף על הגט שהיה במצרים]



בע"ה. י"ב כסלו תשי"א.

לכבוד מעלת ידי"נ היקר איזי וחביבי הרב הגאון כש"ת וכמוהו"ר עבדיה יוסף נ"י. אחדשה"ט כמשפט. הנני בזה להשיבו תשובה מאהבה עם שאיני ראוי לזה, אך לעשות רצון צדיק חפצתי. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הנה מעכ"ת נ"י כתב דמה שאמר הבעל אז אל תכתבו, לא חשיב ביטול צווי הסופר והעדים רק נשען על מה שאמר לו מעכ"ת שלא נכתוב הגט ענה בכעס אז לא תכתבו, כלומר אם אינכם רוצים לא תכתבו, והכריח מעכ"ת כן ממה שסיים "ואני ג"כ לא אתן את הגט", ואי נימא דבטיל לגמרי מלכתבו אפילו ימסור הגט הרי לא מועיל כלום מאחר שביטלו אלא ודאי שאין לו ידיעה כלל על ביטול צווי הסופר. את"ד נ"י. ולפענ"ד אי אפשר לומר כן, מאחר שגם לפי דברי מעכ"ת ע"כ צריך לומר שהוא תלה בדעת הב"ד רק לענין אם יחליטו הב"ד לכתבו גם הוא מסכים, אך לענין נתינת הגט בודאי

שהוא מתנגד שהרי בהדיא קאמר "ואני ג"כ לא אתן הגט" דהיינו לומר גם אם יסכימו הב"ד לכתוב הגט מ"מ הוא מתנגד למסרו לה, וזה לא מסתברא כלל⁴. ובשלמא אם היה תולה בדעת ב"ד לגמרי דהיינו אם ירצו ב"ד לכתוב את הגט גם הוא מסכים ע"ד ב"ד לתת את הגט היה מקום לומר כדברי מעכ"ת שהוא תולה בדעת הב"ד ואינו

1. עוד אודותיו ניתן למצוא בגליונות 'טבת' משנים עברו. ראה ב"יתד המאיר" טבת תשע"ג סימן תקסח, וביתד המאיר שבט תשע"ד סימן פה. עוד על קשריו עם מרן זצוק"ל ראה ב"מגיד הרקיע" ח"ב סי' לא. ואכמ"ל.
2. הדברים נמסרו ע"י בניו הדיין הג"ר מרדכי מזרחי והג"ר דוד מזרחי ובהשתדלות הרב מתתיהו גבאי, תשוח"ח לו.
3. תודתנו לו וכן לבנו ויד-ימינו של מרן, הג"ר משה יוסף שליט"א, יה"ר שיעמוד מליץ יושר בעדם. אמן. **המערכת.**
4. [הערות אלו לקוחים מגליונות שמסרו לנו בני הרב, והם ככל הנראה 'טייטא' שכתב הרב]. וכל ההיתר של מעכ"ת הוא שנאמר שתולה בכך אם אתם לא רוצים לכתוב אז אל תכתבו, זה קשה לפרש בכוונתו, דאין זה מן הדרך כשאדם מתכעס לתלות הבחירה עם שכנגדו. אלא ודאי כונתו בזה לומר דמעטה אל תכתבו ומבטל בזה את השליחות.

מבטל לגמרי. אבל מאחר שאנו רואים בהדיא שהוא אינו מסכים ליתן הגט זה מורה בהדיא לומר שהוא אינו תולה בדעת ב"ד כלל אלא הוא מבטל לגמרי את צווי כתיבת הסופר ומש"ה סיים ואני ג"כ וכו' דהיינו לומר אפילו אם תכתבו את הגט אני לא אתן את הגט, דמאחר שראינו לענין מסירת הגט ביטל לגמרי א"כ בודאי שגם לענין כתיבתו ביטל לגמרי. ומה שהכריח כת"ר דאי נימא דבטיל אפילו ימסור לה הרי לא מהני מאחר שביטלו וכלומר ומה זה שאומר אני לא אתן את הגט, דמשמע מזה שאם יתן מהני. לע"ד לאו קושיא היא, דאטו כו"ע דינא גמירי והוא סבור אפילו אם ביטלו אם ימסור לה מהני ומש"ה קאמר שהוא לא יתן את הגט. א"נ י"ל כוונתו אפילו עי"ז שביטלתי את צווי הסופר נמשך מזה שאני לא אתן הגט אפ"ה לא אכפת לי בזה. וכמ"ש מעכ"ת שהענין היה לטובת האשה והיינו דאמר ואני ג"כ וכו' דהיינו שאני לא אכפת לי מה שנמשך מזה שלא יהיה גט. והדברים ברורים.

והנה בעיקר מחלוקת הפוסקים ז"ל כשאמר אני לא רוצה ליתן גט אי חשיב ביטול גט, הנה בשד"ח מע' גט (סי' 6 אות 6) מבואר שדעת הגנזי חיים והישמח לב דחשיב ביטול לגט, אלא שמדברי ה' רוב דגן וה' ויקרא אברהם והשואל ומשיב ס"ל דלא חשיב ביטול הגט. ומסיים השד"ח דלכתחלה בודאי יש לחוש להצריך גט, ובשעת הדחק יש להקל. וכל זה כשאירע שאמר אחרי כתיבת הגט וחתמתו, אבל אם אירע כן באמצע כתיבת הגט כגדון הגנזי חיים יש להחמיר. יעו"ש⁵. אמנם ודאי דכל דברי השד"ח אינם אלא לענין לכתחלה, אבל בדיעבד שכבר ניתן הגט פשיטא דיש להקל אפילו אם אמר כן באמצע כתיבת הגט. ויש לעשות בזה ספק ספיקא, ספק הלכה כרוב הפוסקים דס"ל דאינו יכול לבטל את הגט*. ואפילו את"ל דהלכה כהרמב"ם וסיעתו דס"ל דיכול לבטל ספק הלכה כהריב"ש וסיעתו דס"ל דבכה"ג שאמר אני לא אתן גט לא הוי ביטול, וכמו שכתב הישמח לב ח"ב (נסי' 6). יעו"ש. אמנם מובן דלפי מה שכתבנו למעלה דבנ"ד ביטול צווי הסופר לגמרי א"כ בודאי שאין ענין מחלוקת הנז' לנ"ד. ואם היה אפשרות לתת גט פעם שנית בנ"ד פשיטא שהיינו צריכים להחמיר בזה, וכמו שנראה גם מדברי מעכ"ת שהיה חפץ לעשות כן ולא איסתייעא מילתא. ובפרט דאפשר עכשיו כבר נשאת א"כ בודאי שאין אפשרות לתת גט פעם שנית. ולכן נלע"ד לומר דיש לסמוך בזה על דברי השוא ומשיב קמא (סי' 6 אות 6) שכתב השד"ח שם, דס"ל דאם ביטל ע"ת מהני ולא חשיב ביטול, והשד"ח שם כתב דכשאומר בשעת כעסו חשיב ביטול ע"ת, וכיון דאיפייס לא חשיב ביטול. ועוד יש לצרף בה דמה שעושה אדם בשעת כעסו לאו כלום הוא, וכמ"ש בשד"ח שם בשם מהר"י מבריסק שעשה זה לסניף עם שאר סניפים. ואע"ג שיש חולקים בזה, התורת חיים שהובא בפ"ת שם (סי' קנד נסדר הגט סוף ס"ק מג) ובחו"מ (סי' שלג ס"ק יז), וגם מדברי הגנ"ח מוכח שאינו סומך ע"ז. מ"מ כמו בנ"ד שהוא שעת דוחק גדול יש לסמוך ע"ז. ובפרט לפי מה ששמעתי איש השני שהיה בחדר עם מעכ"ת ספק אם שמע דברי הבעל שאמר אל תכתבו וכו', וא"כ בודאי שיש מקום להקל. כנלע"ד. ודו"ק. וצו"י י"מ ומתורתו יראנו נפלאות אמן.

הדו"ש"ת באהבה ידידו הצעיר, שלום מזרחי ס"ט

5. ולא פירש הרב החילוק שיש בזה. והנלע"ד משום דהתם כיון שכבר נכתב ונחתם הגט משו"ה אמרינן דהתם נמלך מלתת הגט דוקא, דמאחר דנכתב ונחתם אין שום נ"מ שיבטל שליחות למפרע. משא"כ כשאמר באמצע כתיבת הגט, א"כ פשיטא שבכלל זה הרי הוא מבטל גם את השליחות כתיבת וחתמת הגט, מאחר שעכשיו נמלך מליתן גט פשיטא דלא ניחא ליה שימשיכו בכתיבת הגט וחתמתו, וזה ברור לע"ד בכונת השד"ח שם. וא"כ בנ"ד נראה דחשיב ביטול השליחות לפי ד' השד"ח, וכ"ש שאמר בפירוש אל תכתבו הרי בהדיא קאמר שאינו רוצה שיכתבו.

* וע"ז כתב מו"ר מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זיע"א בגליון התשובה: לא זכר דברי ר' עזרא הנביא בתוס' גטין (פס). דבכה"ג לכ"ע יכול לבטל. אך מ"מ מהתוס' שם לא נראה כן. וכן מוכח בהר"ן (גטין פס). ע"ש. ודו"ק. (ואולי יש לזכר עוד לסניף מה שכתבו המוס' עירוני (יג). ד"ה אצל, דהא דנענין לוי הצעל לסופר ועדים הוא מדרבנן. מלכד מש"כ דלדידו הוה אמר לסופר ולעדים וכגיטין (נה). וספר התרומה (סי' קכח) ועימיה. ודו"ק). והנה עשיתי ג"כ בטול מודעות וכל דבור שיזיק לגט, לפני הנתינה, וג"כ יכול לסייע להיתר. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' ריח) שהביא מהרמב"ן (גיטין יח): דאף באמצע הגט חשיב מעשה ול"ה בטול.

6. ואם היה העניין שזה האיש שהיה יושב עם מעכ"ת נפטר או שלא ידוע מקומו אז היינו עושים בזה ס"ס, ספק שמע ספק לא שמע, ואת"ל שמע, שמא הלכה כמהר"י הלוי דבשעת כעסו לאו כלום הוא. וס"ס זה מתהפך הוא, ובפרט אם נצרך מ"ש מעכ"ת דשמא כ"ז אמר אם אתם לא רוצים לכתוב, שבזה מראה לנו דלא איכפת ליה בזה, אבל אם אתם רוצים לכתוב אה"נ, ולא מבטל לשליחותם. [המילים המודגשות בקו, אינן ברורות לגמרי בכת"י, אולם כך נראה בקירוב].

הרב שמואל אליעזר שטרן

חבר בד"צ דמרן הגר"ש ואזנר זצוק"ל, ורב מערב בני ברק

סימן נב

אם מותר לישן על מיטת הכלה גם בלילה השני

עליה ויצא ממנה עוד דם בתולים, אזי לכאורה שוב יש היתר לישן על מיטתה, מיד לאחר הבעילה לאחר שעמדה ממטתה, כי הרי באופן זה שפיר יש את הטעם שכתב מרן זצוק"ל שבא עליה בהיתר ולא הטריחוהו וכו', וברצוני לקבל חות דעתו בזה. שמואל זכאי.

תשובה: רוב ברכה ושל' למעכת"ר שליט"א. הנה אמנם שאלתי ממרן זצ"ל היתה על ביאות נוספות לאחר שנטהרה ועדיין לא כלו הבתולים, ולכן גם אני בעניי לא זכיתי להבין תשובת מרן זצ"ל. ומיהו נראה דאיהו נמי הכי סבירא ליה, דכל היכא שבא בהיתר לא הטריחוהו, וכדבריהם. ועדיין יל"ע היטב בדעתו של מרן זצ"ל בהאי מילתא. בברכה ויקר וכו'. עכ"ל.

שמואל אליעזר שטרן

לכבוד הגאון הגדול המפורסם ר' שמואל אליעזר שטרן שליט"א. שלום וברכה!

באתי בזאת לשאול את כת"ר שליט"א, אודות מה ששאל את הגר"ש ואזנר זצוק"ל, בשו"ת שבט הלוי חי"א (סי' רפ א' פ' ה), האם מה שהתיר הש"ע לאחר בעילת מצוה לישן על מיטתה (לנזו), זהו דוקא בלילה הראשון, או אפשר להקל בזה כל הימים עד שתטהר מדם בתולים. ומרן זצוק"ל השיבו דההיתר הוא רק בלילה הא' דכיון שבא על מטתה בהיתר לא הטריחוהו לעמוד, אבל אין להתיר זאת בשאר הימים. עכ"ד.

ולכאורה משמע לי מדבריו דכל זה הוא דוקא לאחר שנטמאה מדם בתולים ועדיין היא בטומאתה. אולם באופן שע"י ביאה ראשונה עדיין לא נגמרו כל דם בתולים שלה, ולאחר מכן טבלה ונטהרה, ושוב בא

■ ■ ■

הרב שמואל פנחסי

מח"ס "מנחת שמואל" ראש ביהמ"ד "דרכי דוד", ירושלים

סימן נג

מאבד לדעת אם מניחין תפילין ביום א'

ועיין משמרת שלום (עק' פ' א' ד') שאין להניח בפורים ושכ"כ עוד פוסקים, וכן פסק המשנ"ב (סימן מנ"ו ס"ק כ"א) שאין להניח בפורים למרות שפסק (סימן מקמ"ס ס"ק ה') כמגן אברהם שבחזה"מ יניח תפילין. וע"כ לחלק כמו שנ"ל שיש הבדל בין אם מתאבל ולא מתאבל. והגרש"ז בשמירת שבת ח"ב (פרק ס"ד א' ה') כתב, שגם בפורים יש להניח.

ולפי"ז גם במאבד עצמו לדעת שלא נוהג דיני אבלות (נתיבאס להגדרות של מאבד ע"ל ל"ע), יניח תפילין למרות המרירות, ואני כתבתי בענייני תשובה ע"ז בנוגע לערב פסח אחר חצות אם יניח תפילין, ועתה מיהרתי לעשות את רצון כת"ר ועמו הסליחה.

ויה"ר שנשמע ונתבשר בשו"ט ישו"נ אמן

בכבוד רב, שמואל פנחסי.

לכבוד ידידנו היקר הרה"ג ר' מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו. שלום וישע רב.

קבלתי את יקרת מכתבו. ושאלת חכם ותשובתו בצידו.

לענ"ד יש להניח תפילין למרות שהקרוב איבד עצמו לדעת ל"ע. וזה תלוי במחלוקת האחרונים, הנה המג"א (סימן מקמ"ס ס"ק ה') כתב שבחול המועד אבל ביום הראשון יניח תפילין, משום דלא שייכא טעמא דאבלות. אולם הצ"ח בברכות (רי"ט פ"ג) לא בריר ליה דעת המג"א וסובר שלא יניח תפילין מטעמא דמרירות וכן הביאו החיד"א (יו"ד סימן שמה א' יא). ושוב איכא למידק ממג"א (סימן מנ"ו ס"ק טז) שלכאורה סותר את עצמו וס"ל שבפורים אין להניח תפילין לאבל שחל יום ראשון לאבלותו ביום פורים, וע"כ לחלק בין היכא שאבלותו התחילה, שקורע על מתו וכו', ע"כ אין להניח, לבין חוה"מ שרק דברים שבצנע' נוהג.

הרב לוי יצחק הלפרין

בעל שו"ת "מעשה חשב"
ראש המכון הטכנולוגי בהלכה, ירושלים

סימן נד

ב' תשובות בענינים שונים

תוספת שבת לאנשי הצלה

ובענין השאלה השניה לאנשי הצלה האם רצוי שיקבלו להוסיף מהחול על הקודש, ובזה יש הרבה דיונים אם יש מצוה מהתורה להוסיף מחול על הקודש לגבי שבת ויו"ט או רק לענין עינוי ביוהכ"פ שמהכתוב הזה נלמד הדין וההוספה שם בתורה תשבתו את שבתכם ועיין.

עיי' ש"ס יומא דף פ"א ע"ב. ר"ה דף ט' ע"א ובתוס' וברש"י שם, ובריי"ף ורא"ש שם. וברמב"ם הלכות יוהכ"פ, ובטור או"ח שם, שלהרבה ראשונים יש מצוה להוסיף מחול על הקודש, ובקבלה מראש. ומהותו של הקבלה עיי' ש"ע או"ח סימן רס"א ובש"ע הרב שם ובקונטרס אחרון אות ג' באריכות, וממילא לדעת הרמב"ם אין מצוה מהתורה בזה ולענין דרבנן נחלקו הפוסקים עיי' שד"ח ח"ה ערך תוספות כלל כ"ד ע"ש.

ולענין זמן של התוספת, נאמרו גם כמה דעות יש אומרים שעה ואולי שעה מן הזמן חצי שעה וכו', וממילא לפי הדלקת נרות שבת אצלנו שזה כמעט חצי שעה לפני השקיעה ששייך הוספה וגם י"ל שצריך זמן כ"ש, ועיי' בדעת תורה להמהרש"ם או"ח רס"א סעיף ב' שכ"כ וממילא אעפ"י שמוזכר בש"ס ברכות ועוד ובש"ע פלג המנחה הוא לכאורה הזמן המקסמאלי שייך לפני זה לא שייך, וממילא באם הזמן יתן אולי נברר מהו הזמן הקצר ביותר וניתן לסמוך ע"ז, וממילא בזה לא יהיה כמעט אפשרות שתהיה בעיה מצד אחד ומצד שני יקיימו מצוה דאורייתא בקבלת שבת. בברכה, הרב לוי יצחק הלפרין.

אם מותר להרוג אחד מתאומי סיאם מחוברים

בנוגע לשאלות ששאלת. הנה בדבר השאלה הראשונה, הנני להרחיב את היריעה. דהנה במעשה חשב (סי' סימן ח) – תאומי סיאם שנים או כאחד ואם איש אחד טריפה או לאו כריבוי איברים שהנשמה תלויה כל יתר כנטול דמי. מבואר שיש מערכת איברים נפרדים ואחד עם לב אחד ואחד חצי ומערכת עצבים המחולקת קובעת מי הם אחד או שניים ע"ש באריכות.

ויש בנושא השאלה לקבוע לפי"ז אם הם שניים או אחד, ואז י"ל שהוא טריפה בלב וחצי יתר כנטול דמי ועכשיו משמע שאם שניהם ישארו כן מבלי הפרדה שניהם ימותו שהוא בכל אופן טריפה והשני יכול להישאר בחיים אם יפרידו ביניהן ו"א אחד טריפה ממש ואחד בר קיימא ע"י הפרדה ועיי' שם באריכות דברים, כן יש לעיי' באריכות שם סימן ז' לענין דילול עוברים וכל שנולד טריפה יש לדון בו כדין נפל כאשר נתבאר שם ואינו נפש גם אחרי הלידה. ולהרמב"ם אם אינו נפש ויש עליו גם קצת דין של רודף כמו במקרה שלנו י"ל שפיר שמותר להורגו עיי' שם באריכות. וגם הזכרנו שם ובסימן כ"ג שם שיש שפסקו שמותר לדחות טריפה וכדי להציל ולד שהוא שלם ובר קיימא ע"ש.

וכן יש דיון שם לענין אם מבלי הדחיה בין כה ימותו שניים אזי ניתן לדחות אחד אפילו שלם ולא כ"ש טריפה, וע"ש שהובא כמה ראשונים ופוסקים בזה וכפי המבואר שם בתשובות שם וממילא אם שאיני יודע מהו בדיוק המקרה שהנכם מדברים עליו מה הם הנתונים ועכ"פ אם תלמוד בעיון תשובות האמורות תמצא תשובה לשאלות שהעלית בזה¹.

מדין רודף, והקשה ע"ז הגרב"ד פוברסקי שם. של"ש רודף שמשמאי קרדפי כמבואר בסנהדרין ע"ב, ע"ש. והעלה להתיר מדין טריפה ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קצז, ובתשובות והנהגות ח"א סי' תתצג ובס' עיצומו של יום יומא סי' טז, ובספר נשמת אברהם חו"מ סי' תכה, ובספר שמרו משפט ח"ב סי' פו. [מתתיהו גבאי].

¹ א.ה. עי' בספר בד קודש ח"ד סי' נב שהביא מעשה בארה"ב, בתאומים מחוברים בבית החזה והיה חיבור בלבבות, לב אחד שלם ומחובר לו חצי לב של השני, וא"א שניהם יחיו, ואמרו הרופאים לנתק הלב של החצי ועי"ז ישאר אחד. והגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסק להתיר

הרב גדעון עטייה

מח"ס "משפטי אמת" - ב"כ על הלכות שכנים, ירושלים

סימן נה

התקנת שער בטחוני בכניסה לבנין אם הולכין אחר הרוב

יכולים לכופף את המיעוט לעשותו. והשתא איתנח לך, מ"ש להקשות על הרמב"ם, דבהכרח הוצרך לאוקמיה דוקא בכגון ציור וכיור וכיו"ב, דאם בגוונא שיש בו צורך מעט, זה כבר מוזכר ברישא דבזה אזלינן בתר המנהג, שאם מנהג בני המדינה לעשותו כופין, ואם אין מנהג בני המדינה לעשותו אין כופין.

ונראה בנידון דידן שרוב הדיירים מעוניינים לעשות שער בטחוני לכניסה לבנין, אי אפשר להגדירו כצורך גדול דא"כ כולם היו עושים זאת, אלא חשוב בגדר צורך קצת, וכבר כתבנו דבצורך קצת דוקא אם נהגו בו כל בני המדינה כופין את המיעוט, ובנידון דידן כיון שלא נהגו בו כל בני המדינה אי אפשר לכופף את המתנגדים להשתתף בהוצאה זו, אבל ביישוב קרוב לספר, יכול אפילו דייר אחד לכופף שאר הדיירים להתקין שער בטחוני, דבכה"ג חשיב צורך גדול כמו בית שער וכיוצא בו, וכן העלתי בספרי משפטי אמת (ח"א פ"ב הל' סא). ועיין מה שכתבנו במקורות (מפארת אלעזר אות עז-עח).

אולם ראיתי בעלון "בית מרח" (מס' 48) במדור משפטי ישראל שכתב בנידון זה, ע"פ דברי הגמ' בב"ב (דף 97: א) שכל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם, שכל בני החצר צריכים להשתתף בזה, ובנידון דידן ודאי דשאר הדיירים יוכלו לתבוע את הדייר המתנגד שגם הוא ישתתף בהוצאות שער הבטחוני, שהרי זה דברים שהחצר צריכה להם עכ"ד. ולענ"ד דבריו תמוהים, דמה שהביא מהגמ' (סא) שכל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול וכו', אין האי לישנא בגמ' אלא בהרמב"ם שהזכרנו לעיל, ובודאי א"א לומר דשער בטחוני הוי בגדר צורך גדול אא"כ קרוב לספר אז חשיב כצורך גדול.

לסיכום: רוב הדיירים מעוניינים להתקין שער בטחוני בכניסה לבנין, אינם יכולים לכופף את הדייר המתנגד להשתתף בהוצאות אלו, אלא אם כן ביישוב קרוב לספר, דאז יכול אפילו דייר אחד לכופף שאר הדיירים להשתתף בהוצאות אלו.

לכבוד מו"ר הראש"ל רבי יצחק יוסף שליט"א, בענין מה שביקש חו"ד בזה, זהו אשר עלה במצודתי.

נשאלתי בבנין מגורים משותף המעוניינים לעשות שער בטחוני לכניסה לבנין, מפני חשש גנבים או משום סיבות בטחוניות, ואחד מדיירי הבנין אינו רוצה להשתתף בהוצאות אלו, מאחר שטוען שאינו חושש מפני הגנבים ואינו חושש לסיבות בטחוניות, האם שאר הדיירים יכולים לכופפו להשתתף בהוצאות אלו, או אינם יכולים לכופפו על כך.

וזו תשובתי: הנה הרמב"ם (פ"ה מהל' שכנים ה"א) כתב וז"ל: וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם. אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור וכיוצא בו אינו כופהו. אלא צריך להבין מה היא ההגדרה שכתב הרמב"ם, וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, דלכאורה איכא סתירה מיניה וביה, דאילו ממה שכתב אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור וכיוצא בו אינו כופהו, דאיירי בדברים שאין בהן צורך כלל, דוק מינה דאם יש בהם צורך קצת אז יש לכופפו. ואילו מראש דבריו, משמע דרק אם יש צורך גדול יש לכופפו. אבל אם יש צורך קצת אין לכופפו. ונראה ליישב ע"פ מ"ש מהר"ד פארדו בפירוש חסדי דוד על התוספתא בב"מ (פ"ה, ה"ט) בד"ה מי שיש וכו', דכתב לדקדק בדברי הרמב"ם (סא) דמ"ש אבל שאר הדברים כגון ציור וכיור וכו', דהיכי איירי דאי נהגו בו בני העיר פשיטא דצריך לכופתו, דהא ברישא קאמר או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם כופין אותו, ומתוך זה כתב בכוונת הרמב"ם דאיכא שלוש חלוקות בעניין חצר משותפת:

א. דבר שיש בו צורך גדול לחצר אפילו לא נהגו בני המדינה, עכ"ז יכולים לכופף רוב הדיירים את המיעוט לעשותו. ב. דבר שאין בו צורך גדול אלא צורך קצת, בזה אזלינן אחר המנהג שאם מנהג בני המדינה לעשותו כופין, ואם אין מנהג בני המדינה לעשותו אין כופין. ג. דבר שאין בו צורך כלל כגון ציור וכיור, אפילו נהגו בני המדינה לעשותו אין הרוב

הרב יצחק מאזוז

כולל "יחזה דעת", ירושלים

סימן נו

אם מותר לשקר להוריו בחו"ל שאין פיגועים באזור לימודו

בתקופה האחרונה שהתקיים הפסוק "מחויץ תשכל חרב ומחדרים אימה"¹ וצרו צעדינו מלכת ברחובותינו בעקבות הפיגועים הרבים העלתה שאלה על בחור הלומד בישיבה בירושלים והוריו שבארה"ב חרדו לשלומם וציווהו לחזור לחו"ל, האם מותר לשקר ולהרגיעם שבסביבתו לא היו כלל פיגועים ואין חשש לשלומם.

תשובה: ראיתי להגאון רבי יוסף חזן בס' עין יהוסף (פ' מולדות, דף נג ע"א) שכ' אהא דיעקב אמר אנכי עשו בכורך, ונבוכו רבים היאך אמר שקר ועי' ברש"י. ונראה דכיון דאיכא קיום מצות אימו שציוותה לו כן, וכבוד אב ואם הוקש כבודן לכבוד המקום שפיר מצי למימר אנכי עשו בכורך. ע"ש. והביאו הגר"ח פלאג' בספרו החפץ חיים (סי' יט) שמותר לשקר לצורך מצות כבוד אב ואם, ועל מנת שלא לצער את הוריו. וה"ה בנד"ד שיצטערו הוריו אם ידמו שבסביבת הישיבה שלומם אירעו פיגועים ואינו חוזר לארה"ב. ובאמת שלפ"ד ניחא דהא יעקב אמר אף "עשיתי כאשר דברת אלי" וגם יצחק שאלו האתה זה בני עשו ויאמר אני, ורש"י נדחק ליישב בכל המקומות שלא שיקר, אך לפ"ד דשרי לשנות מפני מצות כיבוד אב ניחא שפיר ללא דוחק. וק"ו אם הוריו מבוגרים ויש חשש לשלומם. וע"ע בס' אבני דרך (ח"ט סי' מרעג). ועוד יש להוסיף ע"פ מאי דאיתא בב"מ (כג:) בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו, במסכתא בפוריא ובאושפיזא. וכ' בעיון

יעקב, דקאי על הנך רבנן שמכתתין רגליהם מעיר לעיר ללמוד תורה, וכשחוזרים לביתם שואלים אותם אם אותה מסכת שלמדו היא חמורה וקשה כ"כ, משנים ואומרים שהיא בנקל כדי שירבו עוד תלמידים לילך ללמוד. וכן בענין הפוריא כששואלים אותו אם שכב על המיטה או על הארץ יאמר ששכב על המטה, וכן לענין האושפיזא משנה ואומר שהיה לו אושפיזא טוב אע"פ שלא היה לו לאכול רק פת במלח ומים במשורה, וכל זה כוונתו לטובה כדי שלא למנוע רבים מלילך ללמוד תורה. לה"ק עבידי רבנן דמשנו בהני מילי, דשייך לדידהו. ע"ש. והביאו להלכה בס' החפץ חיים פלאג' (סי' יט סק"ו) שמוכח מדבריו דשרי לשקר ע"מ ללמוד תורה. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין שע"מ שיוכל ללמוד בישיבה שחפץ בה מישראל שרי. ועוד הרי מפני השלום מותר ומצוה לשנות וכדאיתא ביבמות (ס"ה:). וא"כ אף בנ"ד י"ל כן אי חייש שיבוא לידי מצה ומריבה עם הוריו אם לא יטה אזנו לדבריהם. וע"ע בס' חסידים (סי' ש"ג) ובח"א (כלל סו סט"ו) וקצור ש"ע (סי' קמג ס"ו) ובערוה"ש יו"ד (סי' רמ סמ"ה).

ב. אך לכא' תמוה שאם איסור דיבור שקר מן התורה כדכתיב מדבר שקר תרחק, היאך הותר האיסור ע"מ שלא לצער את הוריו, והרי אפי' ציווהו אביו במפגיע לעבור על ד"ת ואף מצוה של דבריהם לא ישמע לו, וכדאיתא ביבמות (י.) וכ"פ הרמב"ם (פ"ו מהל' ממרים ה"ג) ומרן בש"ע יו"ד (סי' רמ סט"ו). והתם בודאי אביו מצטער שאינו מקיים בקשתו. וכן היאך הותר לשקר מפני השלום או ענוה וצניעות ובושה ועוד (עי' שו"ת מורה לשמה סי' שסד). ברם כד נעייין בזה ניחוי אנן דבכמה סוגיות בגמ' משמע דהך קרא דמדבר שקר תרחק לא מיירי במילי דעלמא. דהנה בסוכה (מו:) איתא, אמר רבי זירא לא לימא איניש לינוקא יהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנאמר לימדו לשונם

¹ וראיתי מי שכתב כי בכל התורה יש חמשת אלפים תתמ"ה פסוקים, והפסוק החמשת אלפים ושבע מאות שבעים ושש (כמנין ה"א תשע"ו), הוא הפסוק "מחויץ תשכל חרב ומחדרים אימה" ואכן כך התקיים לדאבונינו מראש השנה הנוכחית. אך כבר הבטיחנו חז"ל אם הקול יעקב אין הידים ידי עשיו, ויה"ר שזכות הד"ת תעמוד למגן וצינה על העם היושב בציון, וכל שנה שמריעין לה בתחילתה מטיבין לה באחריתה, ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד בב"א.

דבר שקר. ע"ש. ולכאן' הול"ל דמדאורייתא אסור משום מדבר שקר, ומאי קאמר משום לימדו לשונם שהוא רק מפני הרגל בדבר מגונה. ובב"מ (כג:) איתא עבידי "רבנן" דמשנו בהני תלת, ומשמע דסתם אינשי משנים בנוסף להנך תלת, ואטו כולי עלמא רשיעי. ובשבועות (ל' סע"ג ופ"א) איתא, ת"ר מנין לדיין שלא יעשה סניגורין לדבריו ת"ל מדבר שקר תרחק, ומנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים שלא יאמר אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לב"ד כדי שלא אתחייב לו שבועה ויגלגל עלי שבועה ממקום אחר ת"ל מדבר שקר תרחק וכו'. ע"ש דילפי י"ד הלכות מקרא דמדבר שקר תרחק, וכולהו מיירי בדיינים ובבי"ד. ומשמע דהך קרא מיירי בבי"ד. וכ"ה בילקוט שמעוני (שמות כג, ז) ובמכילתא (משפטים פ' כ אות י) ואיתא התם גם מאן דמוקי לה באזהרה ללה"ר או במינות. ועוד דאי תימצי לומר דאף במילי דעלמא אסרה תורה מדבר שקר תרחק, א"כ מאי איצטריך למילף גבי הנושה בחבירו שלא יכפרנו בבי"ד הלא אף במילי דעלמא אסור מדאורייתא לשקר ואף להתרחק משקר, וקל וחומר בבי"ד. ובכלל מאתים מנה. ואכן רב סעדיה גאון והרמב"ם והרמב"ן לא מנו עשה דמדבר שקר תרחק. וכתב הגר"י פישל פערלא בביאורו לספר המצות לרב סעדיה גאון (ע"פ כג, דף קטו ע"ג) נראה דמוני המצות שלא מנו עשה זה ס"ל דגם מהך קרא אין ללמוד עשה בדבור אמת, משום דפשטיה דקרא ודבר הלמד מענינו הוא דבדיינים מיירי, וכדמסיים קרא ונקי וצדיק אל תהרוג. וזו אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, וא"כ לא בא הכתוב אלא להזהיר הדיינים. וכ"כ הראב"ע. ודברי הרשב"ץ שמנה עשה זה מתמיהין בעיני. והוסיף (נדף קנט ע"א), דבדברי שקר זולת זה שהם פיטומי מילי בעלמא אף דמדה מגונה ודבר גנאי הוא לדבר בם, מ"מ עכ"פ לית בהם איסורא דאורייתא כלל, ואפי' מדרבנן נראה דלא אסרום. עכת"ד. ואדרבה הרמב"ם (נפכ"א מהל' סנהדרין ה"ז) כ', בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיינים קודם שיבוא חבירו, וגם ע"ז וכיוצא"ב נאמר מדבר שקר תרחק. [וע"ש דקאי אדלעיל מינה דמיירי נמי בבי"ד]. וכ' עוד התם (הל' י) מנין לדיין שלא יעשה מליץ לדבריו ת"ל מדבר שקר תרחק, אלא יאמר מה שנראה לו וישתוק. ע"ש. וכן בפרק כב (ה"ג וה"ג וה"י). ובפרק כד (ה"ג

אייתי הרמב"ם הלכות הנדרשות מקרא דמדבר שקר תרחק. גם בהל' עדות (פ"ז ה"ו) ובסוף הל' טוען אייתי הלכות הנדרשות מקרא דמדבר שקר. ומשמע דמבאר הך קרא בדיינא ובי דינא. וכן ראייתי בתשו' שהובאה בשו"ת חוט המשולש (סי' טו ד"ה אינרא) דדוקא לטעון שקר בפני בי"ד הוא דאסור משום מדבר שקר תרחק, לפי שגורם שבי"ד מעוותים הדין, וכן יראה מלשון הרמב"ם בס"פ יו מהל' טוען. וע"כ צ"ל כן לשיטת רש"י. וכו'. וא"כ בנ"ד דהתביעה היא שלא בפני בי"ד, אין בו משום מדבר שקר תרחק. ע"ש. וגדולה מזו כ' הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ה ה"ז) שתלמיד חכם לא ישנה בדבורו ולא יוסיף ולא יגרע, אלא בדברי שלום וכיוצא בהם. ע"כ. ומשמע שהנהגה טובה לת"ח וחסידות היא ותו לא מידי. ועי' בפ"ב מהל' דעות (הל' ו) שכ', אסור לו לאדם "להנהיג" עצמו בדברי חלקות ופיתוי ולא תהיה אחת בפה ואחת בלב אלא תוכו כבדו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות אפי' דעת הגוי וכו'. אפי' מלה אחת של חלקות ופיתוי אסורה, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל ועוות. ע"ש. ומשמע שרק להנהיג עצמו דרך קבע אסור. ועי' בפירוש המשניות באבות (פ"א מ"י) שכתב, שהדבור נחלק לה' חלקים, החלק הב' הוא הדבור הנאסר ונוהר ממנו כעדות שקר ודבר שקר והרכילות והקללה, ודברי התורה מעידים על זה החלק ולשון הרע. ע"כ. ודו"ק. גם רבותינו הראשונים אהך קרא דמדבר שקר תרחק (שמות כג, ז) ביארוהו דמיירי בדיינא ובי דינא, עי' להראב"ע שכ', עם הדיין ידבר, שלא ידין דין שקר, וכמוהו מדבר שקר תרחק. ע"כ. ורשב"ם כ', אם נראה בעיניך דין מרומה ועדים רמאים ואי אתה יכול להכחישם תתרחק מאותו הדין ואל תדון בו כלל וכו'. ע"ש. ורלב"ג כ', זה אזהרה לדיין שיתרחק משמוע דבר שקר, ואפשר שאמר זה שאע"פ שיעידו עדים כנגד החוטא והדיין יודע שעדותם עדות שקר הנה אין לדיין לומר כיון שהוא חוטא והעידו העדים כנגדו הנה אדון משפט אמת לפי מאמר העדים ואענשנו, אלא ראוי שיתרחק מזה. ע"ש. והספורנו כ', מכל דבר שיוכל לסבב שקר, כאומרם (אבות פ"א מ"ט) הוי זהיר בדברך שמא מתוכם ילמדו לשקר. ע"ש. (והיינו נמי דיינים). וע"ע בס' משפטי הלוי (סי' ז) שכ"ד רש"י ותוס' דליכא איסור שקר אלא בבי"ד.

לב בזה הענין. ומקצת פי' רבותינו בפ' שבועת העדות (ל:) דת"ר מניין לדיין שלא יעשה סניגוריא לדבריו ת"ל מדבר שקר תרחק וכו', וטובא איתא התם, ומקצתן כתבתי. וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק שיוכל לבוא לידי רעה. ואם יאמר לא חשבתי שיבוא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו, דדבר הלמד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע. והא דתניא בפ"ב דכתובות (טו:), ההיא יש בו רעה לבריות כדברי ב"ש שנראה כגונב דעת הבעל. עכ"ל. וכ' בתועפות ראם (פ"ק:), רבינו כאן חידש דשקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו. ובזה מיישב סוגיא דכתובות יז. דאמרו ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מיקח רע מן השוק וכו' הוי אומר ישבחנו בפניו דלכאו' אכתי קושיית ב"ש במקומה עומדת. ורבינו מפרש דדעת ב"ה כיון שאין השקר בא לידי רעה אלא אדרבה מניח דעתו בזה אין בו משום דבר שקר תרחק, אבל ב"ש ס"ל שנראה כגונב דעת הבעל ומיקרי יש בו רעה לבריות. ונראה מדברי רבינו דרעה לבריות אינו דוקא בממון שהרי הרב אומר כן שלב"ש הוי רע לבריות, ואף ב"ה דפליגי על ב"ש אינו אלא דס"ל לב"ה שאין זה נקרא גונב דעת הבעל ואדרבה דעתו מעורבת עם הבריות הוא, אבל אם באמת אדם מספר לחבירו דבר שקר וגונב דעתו שסבור שהאמת איתו אף ב"ה מודו דהתורה הזהירה ע"ז אם לא שאין שם גניבת דעת כלל וכהך דכיצד מרקדים לפני הכלה או שלקח מקח רע לב"ה. עכת"ד. ומ"ש בתועפות ראם שלהיראים אף במילי דעלמא אם גונב דעת הבריות שסבור שהאמת איתו אסור לשקר, אדרבה מראשית דבריו מוכח דדוקא היכא שיכול לבוא לידי "היזק" חבירו נאסר, ומ"ש מדברי ב"ש אי משום הא לא איריא, די"ל דבהא גופא פליגי ב"ש וב"ה וכדלקמן אות ד.

והנה בדעת מרן מלכא הש"ע לכאו' יש להוכיח דס"ל דמה"ת נאסר אף במילי דעלמא, כי בש"ע יו"ד (סי' טז ס"ג) כ', שאם שואל על קרובו שמת אין לו לשקר ולומר חי הוא, שנאמר מדבר שקר תרחק. ע"כ. ולכאו' כי היכי דבש"ס כל מקום דאיתא שנאמר הוא מדאורייתא, אף ה"נ. אולם עי' בשדי חמד (מע' מ' כלל קמג ד"ה גס) שיש מקומות

וכן דעת הגר"א. ע"ע. גם רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות קעח ופלאה) מנה בכת שקרים ט' אופנים, ובכולהו לא הזכיר שנאסר מן התורה משום מדבר שקר תרחק, ובאות קפא כ', החלק הרביעי המשקר בסיפור דברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין ואין הפסד לזולתו, והאיש הזה יקל עונשו מצד אחד על כי אין הפסד לאיש בשקריו ובפחזותו, אך גדול מאד ענשו בעז פניו ואהבת השקר, ואמר שלמה יפיח כזבים לשון שקר, פי' אם תראה אדם שיפיח כזבים בשיחתו תדע כי תביאהו המדה הזאת להעיד שקר באחיו ולענות בו סרה. וזה החלק התירוהו מפני השלום, ואמרו מותר לשבח כלה שהיא נאה וחסודה אע"פ שאינו כן. ע"ש. ולכאו' אמאי כ' שהמשקר בסיפור דברים הוא קל ורק משום שיבוא להעיד שקר באחיו ענשו גדול הלא הוא עובר על איסור דאורייתא השתא. ומשמע שאין איסור דאורייתא במילי דעלמא. וכן ראיתי להגר"ח קנייבסקי בפ"י עמ"ס כותים (מטהר אות ל) שכ' כי בשע"ת מנה ט' שקרנים, וכ' דלא תכחשו ולא תשקרו קאי על עדות שקר ועל מרמה במו"מ, אבל על סתם שקרים הביא קראי דדברי קבלה תועבת ה' שפתי שקר, ועוד. ומשמע מדבריו דשקר שאין בו הפסד לזולתו אין בו איסורא דאורייתא כלל, רק מדברי קבלה לכן התירוהו לצרכי מצוה. ע"ש. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו (סי' יג) ובס' נים שפתים (כלל א סק"א). וע"ע בס' ברכת אברהם (כמוצא יו). שכתב ג"כ שבשע"ת משמע דהאומר שקר אין זה אלא מידה מגונה. ע"ש. ועי' לרבינו יונה באבות (ס"פ קמא) אמתני' על שלשה דברים העולם עומד, וז"ל: אמרו רבותינו ז"ל שאפי' בסיפור דברים בעלמא אין לו לאדם לשקר, כההוא עובדא דרב (יזמות סג.), כי האדם המרגיל לשונו לדבר שקר בדברים שאין בהם לא הפסד ולא תועלת, גם כי יבוא לדבר דברים של עיקר לא יוכל לדבר האמת, כי פיהו המדבר וההרגל שולט עליו. ע"כ. ונראה ברור דלא מיירי מדינא רק ממידת חסידות, דהא יליף לה מעובדא דרב והתם בודאי רק ממידת חסידות החמיר.

והנה בס' היראים (סימן נלה) כ', ציוה יוצרנו בפרשת משפטים מדבר שקר תרחק, חייב להתרחק מכל שקר שיכול לבוא לידי היזק חבירו וצריך לתת

א"ל ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. משמע לכאורה דקרא מיירי אף במילי דעלמא ולא דוקא בב"ד. וכן הוכיח הרשב"ץ בזוהר הרקיע (סי' נט), וז"ל: אפי' בלא נדר נ"ל שיש מצות עשה והיא מדבר שקר תרחק, והרבה דרשות בו במס' שבועות וכן במכילתא, והיאך אפשר שלא יהא זה במנין המצות. ועוד היאך אפשר שלא תהא לנו מצות עשה בדבור אמת. ובמס' דרך ארץ ובפ"ב מכתובות (יז.) א"ל ב"ש לב"ה לדבריהם אף חגרת וסומא יאמרו לה כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. וכן מצאתי קצת המונים המצות שהכניסוה במנין המצות. עכ"ל. אולם נראה דדעת שאר הראשונים שלא מנו עשה זה דבהא גופא פליגי ב"ש וב"ה, דלדעת ב"ש אסרה תורה לדבר שקר אף במילי דעלמא ולפיכך אף לשבח כלה שלא כמות שהיא אסור, אך בית הלל סברי דלא נאמר הך קרא דמדבר שקר תרחק בכה"ג ואדרבה יש לו לאדם לערב דעתו עם הבריות ואם לקח מקח רע מן השוק לא יפגע בו ויגנה המקח בעיניו אלא ישבחנו בעיניו. וכן ראיתי להגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (דף קנו ע"ג) שכ' דלב"ה מקרא דמדבר שקר תרחק אין איסור לשקר במילי דעלמא רק מדבריהם ובכה"ג לא אסרו כדי שתהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות משום שכן מנהג דרך ארץ, וכן מבואר להדיא במסכת כלה (פ' נמלא) דא"ל ב"ש אפי' חגרת או סומא הכתיב מדבר שקר תרחק, וב"ה אומרים כי אמר רחמנא מדבר שקר תרחק משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי. ע"ש. הרי מבואר בהדיא טעמא דב"ה משום דמדבר שקר תרחק לא מיירי אלא בדיינים. אבל בשאר אינשי בדברי שקר דפטומי מילי בעלמא נינהו אע"ג דדבר מגונה הוא מ"מ לא הזהיר עליה הכתוב. ע"ש.

ואף בס' חסידים החמיר דאיסור שקר קאי אף במילי דעלמא, עי' סי' תתרס, תתרסב. וכ"כ בס' חרדים (פ"ג מ"ע מה"ט המלויות נפה, אות כו) מ"ע לדבר אמת אפי' במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק משמע אפי' ליכא

בתלמוד שמצינו שנאמר ואינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. ע"ש. ועוד דלשון התלמוד לחוד ולשון הפוסקים לחוד וכבר מצינו כמה חילוקים בין לשון הש"ס והפוסקים (עי' נשד"ט כללי הפו' סי' טו אות יא דף נט. ועוד). ועוד דבש"ע חו"מ (סי' ט ס"ז) כ', תלמיד היושב לפני רבו ורואה זכות לעני והרב רוצה לחייבו חייב ללמד עליו זכות ואם שותק עובר משום מדבר שקר תרחק. ע"כ. ומשמע דנקיט כדעת הרמב"ם דקרא דמדבר שקר תרחק מיירי בב"ד וכפי שהוכיחו האחר' מדברי הרמב"ם. ועי' בתשובת הרמ"א (סי' יא) שכתב על הגמ' ביבמות (ס"ה) דשרי לשנות מפני השלום, דמוכח מהתם דשרי לעבור "על מדבר שקר תרחק" מפני השלום. ע"ש. ודו"ק.

ג. ברם קושטא קאי דממאי דגרסינן בכתובות (יז.) ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה.²

² ומידי דברי בההיא דכתובות, הנה כידוע בדורנו רבים מהרבנים ומחברי החתן אשר משבחים את החתן ב"וורט" ובאירוסין ובשבת חתן מפליגים ומגזימים בשבחים ומשווים החתן לגדולי הדור עד שלא ניכר שוע לפני דל ועשו את שאינו זוכה כזוכה, ושמעתי מערערים ומהרהרים ע"ז משום שקר. אך ממאי דאמרי ב"ה התם שאומרים כלה נאה וחסודה, וכ"פ מרן בש"ע אה"ע (קס"י ס"ה). וכ' הרי"ד בפסקיו, פי' לומר דבר המתקבל ואע"פ שאומר שקר. ע"כ. גם הריטב"א כתב, פי' דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום מדבר שקר תרחק. ע"כ. וכ' מהר"ץ חיות בביצה (כ.) דבכתובות סברי ב"ה דאומרים כלה נאה וחסודה וליכא משום שקר, מפני השלום עי' בריטב"א. ואזלי בשיטת רבם הלל הזקן בביצה התם. ע"ש. ולפ"ז כי היכי דהלל אמר דבר שקר גמור אף לשבח החתן מותר לומר דבר שקר גמור דחד טעמא הוא, ואף בנ"ד אחר שלקח בחור זה לחתן לביתו מותר לשבח המיקח בעיניו שהחתן מוכתר בכתר תורה ובמידות תרומיות, ולא רק כפי מה שהוא באמת. וכן מצינו בפרקי דרבי אליעזר (ס"פ טו) החתן דומה למלך, מה המלך הכל מקלסים אותו, כך החתן מקלסים אותו כל שבעת ימי המשתה. וכ' הרד"ל, אע"פ שבכתובות מזכיר רק שבח הכלה, מ"מ אין סברא שלא יהיו משבחים גם החתן. ושוב סיים הרד"ל, ואפשר דדוקא תני פלוגתייהו דב"ה בכלה, משום שבחתן גם ב"ה מודו שלא יאמר כ"א מה שהוא, משום דאיתתא בכל דהו ניחא לה, ולא פליגי רק בכלה שהיא המקח שקונה החתן. ע"ש. ונראה דמשנה ראשונה עיקר. וגדולה מזו כ' בשפת אמת (פ' תולא מרס"ג, דפ"ג ע"ג) דבחתן לא פליגי ב"ש וב"ה, ובודאי שמקלסים אותו

וכל המחלוקת רק בכלה. ע"ש. וע"ע באיילת השחר (כמויות טו:). ומ"מ להפריז הרבה על המידה לעיתים אין בכך כל טעם ורק חוכא ואיטלולא.

רק דבור בעלמא. ואמרו ז"ל דהמשקר כאילו עובד ע"ז וילפי לה מקרא. אבל לשים שלום מותר ומצוה נמי איכא. עכ"ל. גם רבי חיים פלטיאל תלמיד חבר למהר"ם מרוטנברג, אקרא דמדבר שקר תרחק (שמות כג, ז) כתב, שלא לדבר שקר. ע"כ. ומשמע לכאן דמיירי לאו דוקא בבי"ד. ולכאן יש לסייע דבריהם ממאי דאיתא בתנא דב"א זוטא (פ"ג א"ט ז) דהמשקר עובר על מה שכתוב בתורה מדבר שקר תרחק. ע"ש. ועי' בספר החינוך (מנ"ה עד) שמוכח שפירש דקאי על הדיין, שכ' שלא ישמע הדיין טענת האחד שלא בפני בעל דינו וכו'. ובשורש המצוה כ' שהשקר נתעב ונאלח בעיני הכל ואין מאוס ממנו, והמארה והקללה בבית כל אוהביו וכו'. אך בסו"ד כתב: נוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים אבל לא בנקבות לפי שאינן דנות, ולכן אינן בכלל אזהרה זו שלא לקבל טענת בעל דין אחד שלא בפני בעל דינו. ומ"מ בכלל לאו זה הן שלא יטעו טענות לדיין שלא בפני בעל דין, "וכן מוזהרות להרחיק מכל שקר כאנשים" עכ"ל. ולכאן אין אחרית דבר כראשיתו וסיום דבריו שאוסר בכל שקר סותר לתחילתו שהאיסור מיירי רק בדיין. ולאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה. ועוד כ' (מנ"ה טז) הנודר לחבירו דבר או האומר אעשה דבר פלוני או לא אעשה, שלא בלשון נדר ואיסור וקונמות, אע"פ שהוא מכוער ולא יעשו כן רק פחותי הנפש בבני אדם אינו עובר בלא יחל, ואמנם על הכל נאמר בתורה מדבר שקר תרחק. עכ"ל. ועי' בסמ"ג (מ"ע קז) שכ', כתוב בפ' משפטים מדבר שקר תרחק, ודרשין בפ' שבועת העדות (ב:) מנין לדיין שלא יעשה סניגורין לדבריו וכו', אמנם מותר לשנות בדבר השלום, ולערב דעתו עם הבריות. ע"כ. והסמ"ק (מנ"ה רכז) כ', להתרחק מדבר שקר דכתיב מדבר שקר תרחק ודרשין בפ' שבועת העדות מנין לדיין שלא יעשה סניגורין לדבריו וכו'. אמנם מותר לשנות מפני השלום, וגם לערב דעתו בין הבריות. ואמרי' בפ"ב דכתובות כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא ובה"א כלה נאה וחסודה. ע"ש. ודו"ק.

ולדברי הרשב"ץ ודעימיה לכאן ק' היאך דחינן איסור דאורייתא מפני השלום. ונראה לומר ע"פ מאי דאיתא במכות (יא.) שנשא אחיתופל ק"ו בעצמו

אמר ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לכל העולם כולו לא כ"ש. א"ל שרי למיכתב שם אחיספא ולמישדי בתהומא. ע"ש. ומקרא מלא הוא ומחה אל מי המרים המאריים, והא קמן דמפני השלום שרי לעבור על איסור דאורייתא דלא תעשון כן לה' אלוהיכם. וא"כ ה"נ י"ל לשיטת הרשב"ץ ודעימיה שהותר איסור דאורייתא דשקר מפני השלום. וע"ע בתשובת הרמ"א (סי' יא) דיליף מהא דה"ה דדוחה לאו דמוציא שם רע כדי להשכין שלום. ע"ש. ועוד י"ל ע"פ מ"ש כמה אחרונים שאמת הוא לאו דוקא לומר בדיוק את אשר אירע, אלא לומר מה שמביא לטוב ודבור שתכליתו ליישוב העולם ולרצון הבורא. עי' לגאון המוסר רבי שמחה זיסל באור רש"י (ח"א ע"א קסז) שלפעמים עושה האדם שקר והוא אמת, כי המרמה ומכין בזה למען להפוך הענין ולמלא אמיתו הוא העוסק באמת והוא איש אמת. ע"ש. ורבנו ירוחם ממיר בדעת חכמה ומוסר ח"א (ע"א קי"ט) כ', שבאמת מושג שקר צריך להתחשב עם התוצאה הנולדת ממנו, אם התכלית היא שקר אזי גם האמצעי המביא לזה הנהו שקר. אבל מכיון שהטעות במהלך ההבנה מביא לידי תכלית ההכרה א"כ גם אמצעי זה הריהו אמיתי. ע"ש. גם בס' מכתב מאליהו (ח"א ע"א ס"ז) ע"מ"ש במדרש שהשטן עמד בדרכו של אברהם בדרכו לעקידה ושאלו היכן אתה הולך והשיבו אברהם להתפלל וכו', והתמיהה גלויה היאך השיבו בשקר, אלא שיש לדחות היצר בערמוניות, ששקר הבא משורש השאיפה לאמת, אמת הוא. ע"ש. וע"ע בחזו"א (אמונה ונאמן פ"ד יג.) ע"ש. וע"ע בס' עלי שור (ח"ב שער ד פ"ד) ששקר ואמת אינם נמדדים רק כפי אמיתת העובדות אלא גם לפי כוונת הסיפור. ואמת שמספרו בכוונה רעה שקר הוא. ע"ש. וע"ע למהר"ל בגור אריה (נראה מ"ז כט) ע"פ ועשה נא עמדי חסד ואמת, שכל דבר הראוי לעשות, נקרא אמת. ע"ש.

ונראה להוכיח כד' הראשונים דס"ל שלא אסרה תורה אלא בבי"ד, ממאי דגרסי' במס' כלה רבתי (ר"פ י') אהא דלעיל דאסרו ב"ש משום מדבר שקר תרחק וב"ה שרו, דפריך וב"ה נמי ליכא הכא נאה, ומשני דלמא נאה במעשיה נאה מבתי אבות, וחסידיה בדנפשיה דאחזוקי בבישתא לא מחזקינן. וב"ש, מי

לא שיקר באמרו אנכי עשו בכורך. וזהו שנרמז בתיבת שלום וא"ו קטיעא, לומר שמפני השלום מותר לקטוע מהמאמר ולדלג ראשיתו או אחריתו. ע"ש. ולכאור' יש להוכיח גם מפ' המפרשים על כלה נאה וחסודה, שלא הותר לומר דבר שקר גמור והוא אע"פ שהריטב"א בכתובות (טו:) כ' שאומרים כלה נאה וחסודה מפני דרכי שלום. ע"י בקרבן נתנאל (פ"ג דכמוצות אות ד) שכ' שאינו אומר שקר, שבדעתו נאה וחסודה במעשיה. ע"ש. וכן ביאר הפרישה אה"ע (סי' סה סק"א) דאע"ג דכתיב מדבר שקר תרחק, יש לתרץ דבריו שהיא נאה במעשיה. ע"ש. וכ"ה בחלקת מחוקק (סק"א) ובבית שמואל (סק"ג). וע"ע בט"ז (סק"א). גם לפמ"ש היעב"ץ בהגהותיו ע"ד התוס' (כמוצות ז.), דב"ה סברי לאו היינו שקר דאמרי' (סוטה מו.) שלוש חיות הן חן אישה על בעלה א"כ אמת אומרים לו כי מאחר שנשאה ואין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו (כמוצות עה:) ודאי נושאת חן בעיניו היא. מש"ה אפי' היו בה כל המומים כלה נאה וחסודה היא ודאי אצלו, ויזכה במקחו שחוט חסד משוך עליה ביותר. ע"כ. ונראה להביא ראיה לפי' האח' הנ"ל, ממאי דאיתא במס' כלה רבתי (רי"ט פ' עשירי) דפריך וב"ה נמי ליכא הכא נאה, ומשני דלמא נאה במעשיה נאה מבתי אבות, וחסידה בדנפשיה דאחוזקי בבישתא לא מחזקינן. ע"ש. ומ"מ נראה דמהכא אין ראיה לאסור לומר שקר גמור, דהא בודאי היכא דמצי להשתמט מלשקר עדיף טפי, ולפיכך יש לומר כלה נאה וחסודה שהוא שבח ואין צורך לומר שקר גמור. ואיברא דמלישנא דתלמודא דקאמר לשנות מפני השלום משמע לכאור' דדוקא שינוי שרי ולא לומר דבר שקר גמור, אך הנה בירושלמי מס' פאה (פ"א ה"א) איתא שדברו הכתובים לשון "בדאי". ע"ש. ולפיכך אי משום הא לא איריא.

ונראה להוכיח שמותר לומר שקר גמור ולא רק לשנות ממאי דאיתא בביצה (כ.) ת"ר מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לכזרה לסמוך עליה ביו"ט, חברו עליו תלמידי שמאי הזקן אמרו לו מה טבה של בהמה זו, א"ל נקבה היא ולזבחי שלמים הבאתיה. ופירש"י, מרוב ענותנותו של הלל היה משנה מפני השלום. ע"כ. הא קמן בהדיא דהלל אמר "נקבה היא" על זכר ו"לזבחי שלמים הבאתיה" על קרבן

כתיב משקר תרחק, מדבר ואפי' סתם. וב"ה אומר, "כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק, הא לקיומי שפיר דמי". ע"כ. וחזינן בהדיא דקאמרי ב"ה דלא אסרה תורה לשקר אלא היכא דעושה עוול לנקי וצדיק אך בסיפור דברים שרי. אך הח"ח (נפמיה, עשין יג) כ' שאם מתערב בתוך הלה"ר תערובות של שקר במקצתו, עובר ג"כ על מ"ע מדבר שקר תרחק, ובבאר מ"ח (סק"ט) כ', דלדעת הסמ"ג היא מ"ע גמורה, ועכ"פ איסורא דאורייתא הוא לכל הדעות. ע"ש. ובהעמק דבר אקרא דמדבר שקר תרחק (שמות כג, ז) כ', על בי"ד אזהרה זו ביותר. ע"כ. וכ"כ בס' יד הקטנה (פ"י מהל' דעות סוף ה"ב). ע"ש. אך מדברי רוב הראשונים הנ"ל חזינן דבמילי דעלמא לא נאסר מה"ת כלל לשקר. וכן ראיתי להגאון רבי אלחנן וסרמן בקובץ שעורים ח"ב (קונן שמועות חולין אות ג) שכ' דמדבר שקר תרחק אינו אלא בממון. ע"ש. וכ"כ הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סי' תממו) שכל שנראה לו לצורך עצמו ואין בו הפסד לחבירו לא שייך מדבר שקר. ע"ש. וכן ראיתי עוד בס' ילקוט יוסף כיבוד אב ואם (ח"ג עמ' רל) שכתב דהאיסור לשקר בסיפור דברים בעלמא, יתכן שהוא מדרבנן או איסור מוסרי. ע"ש.

ד. וחזיתיה להגאון ערוך לנר (יבמות סה:) שעמד בקושיא הנ"ל היאך מותר לשקר מפני השלום הא כתיב מדבר שקר תרחק, ועוד הקשה על מאי דמוכיח בגמ' מבני יעקב דשרי לשנות מפני השלום, דמה הלשון לשנות הול"ל מותר לשקר מפני השלום. וי"ל דודאי בני יעקב לא דברו שקר אלא אמרו לישנא דמשתמע לתרי אנפי דבאמת לא שלחו רק אביך צוה לפני מותו לומר, וכוונתם בזה שצוה מה שצוה כדכתיב ויכל יעקב לצות את בניו. ועוד הוסיפו לשלוחים כה תאמרו ליוסף שיאמרו כן מעצמם ובזה לא אמרו בפירוש שאביו צוה כן אבל יוסף יסבור שאביך צוה קאי גם ע"ז, ולכן שלחו ולא אמרו בעצמם, אכן כיון שאסור לגנוב דעת הבריות והם שינו ואמרו לשון שיש לטעות בו, מזה הוכיח שמותר לשנות מפני השלום. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי כלפון משה הכהן בס' בן פורת יוסף ברבי (מע' ו' אות ג) דאין לשקר מפני השלום רק או שיהיו דבריו באופן שיש בהם הפסד וקטע כמו שארז"ל דייעקב

דאייתי לעולה, ומוכח שמותר לומר דבר שקר גמור מפני השלום. וע"ע בפ' רבינו יצחק אבן גיאת (ל"מ כג:) כ' וז"ל: בפוריא, פיוס בשעת תשמיש שיש לו לפייס ולומר כך וכך מלבושים ותכשיטים אני קונה לך, אע"פ שאינו עומד בהן. וכי משנה בדבורו אין בו משום לימדו לשונם דבר שקר, ובעירובין פ' המוציא (ק:) א"ר חייא ומעוף השמים יחכמנו זה תרגול שמפייס ואח"כ בועל. עכ"ל. וכן הוא פ' זה כלשון הזו בשטמ"ק והוסיף "אע"פ שמשנה בדבורו ואין בדעתו לקנות". מצאתי בגליון הגמרא מכת"י. ע"כ. (ואפשר שהוא פ' הרי"ן גיאת ה"ל). והרמב"ם (ספ"ד מהל' גזילה) כ' או שהביא שלום בין אדם לחבירו "והוסיף וגרע" כדי לחבבן זל"ז מותר. ע"ש. וע"ע בפסקי הרי"ד (כמונות הסם) ובשערי תשובה (שער ג' סוף קפא). וע"ע בס' ברכת אברהם (כמונות יז.) שכ' שמשמע דב"ה אמרו דגם מקח רע ישבח וגם מד' הריטב"א נראה מבואר דשרי לשקר לגמרי, שהרי בנה היתר על דברי הגמ' דילפא מקרא דמפני השלום, ומיירי בשקר גמור. וגם בב"מ (כג:) מיירי בשקר גמור. אך בתוס' משמע דגם ב"ש ס"ל דשרי מדינא רק דלא היה לחכמים לקבוע לומר כן, דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק, ומשמע דאינו בגדר הרחקה, גם אם היה לצורך היתר אם יקבעו לומר כן תמיד וצ"ע מנ"ל. וי"ל שדייקו ממה שאמרו ב"ה לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בפניו או יגנו בפניו משמע מזה דהיה פשיטא שגם ב"ש אינם אוסרים מדינא אם מזדמן ולכן פ' דרק אין קובעים כן בקביעות. ע"ש. ועוד דאחך קרא דאמר הקב"ה ששרה אמרה ואני זקנתי דמוכיח ביבמות (סה:) דשרי לשנות מפני השלום פ' הר"ח פלטיאל (תלמיד חזר למחרס מרוטנרג) בפ' עה"ת וז"ל: וא"ת מה שינוי יש כאן שאף היא תלתה הדבר בזקנתה דכתיב אחרי בלתי היתה לי עדנה, וי"ל דלא אמרה הדבר בחימה אלא בניחותא, וה"פ אחרי בלתי היתה לי עדנה זה אני רואה שיכול להיות, אבל מאחר שאדוני זקן היאך יכול להיות שאוליד עוד. עכ"ל. ומוכח דשרי לומר דבר שקר גמור מפני השלום, דהא שרה לא אמרה על עצמה כלל שהיא זקנה והקב"ה אמר ששרה אמרה ואני זקנתי. ומאידך ר' אברהם אבן עזרא כתב, אחרי שבלתי וזקנתי איך תתחדש לי עדן ועונג הנוער, ועוד כי אדני זקן. ע"כ. וכן משמע בפ' רשב"ם, ואני

זקנתי, שאמרה אחרי בלתי. ע"כ. והרמב"ן פ', ואני זקנתי, הוא פ' אחרי בלתי. ודבריו אמת, רק מפני השלום לא רצה לגלות מה שאמרה ואדני זקן. ע"ש. וע"ע בפ' הטור. ולפ"ז הקב"ה לא אמר דבר שקר כי אכן שרה אמרה על עצמה ואני זקנתי, רק שהקב"ה השמיט שאמרה גם על אברהם וזהו השינוי מפני השלום. וכ"כ התוס' בדעת זקנים, שיש מי שאומר חלילה שישנה המקום שהרי דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו, וגם היא אמרה ואני זקנתי והוא פ' אחרי בלתי בתמיהה, ושינה מפני הלשון שלא סיפר כל דבריה אלא קצתם. ע"ש. ומ"מ אף בדעת זקנים התם סיימו, "וכל שאר בני אדם מותר לשנות לגמרי". עכ"ל. ועי' בתוס' ישנים בסנהדרין (סה:) ולהרא"ש בפ' עה"ת שהביאו ב' הפירושים. נמצא שלדעת הר"ח פלטיאל מותר לומר דבר שקר גמור מפני השלום, ומ"מ אף לפ' רשב"ם ודעימיה אין הכרח לאסור לומר דבר שקר גמור, וכדחזינן בדעת זקנים שפי' כהרמב"ן ואפ"ה כ' ששאר בני אדם מותרים לשקר לגמרי. וכן ראיתי להגר"ח פלאג"י בשו"ת לב חיים ח"א (קס"י ה) שהב"ד מהר"י סרוק בהנהגת יושר (ס' טל) ששרי רק לשנות מפני השלום, אך איהו גופיה התיר אף לשקר לגמרי. ע"ש. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ג (מחור"מ ס' א) וכן הוכיח מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א בדבריו שבראש ס' כסא רחמים על התהלים (למ"ז סג) חמ"ס מאוז, עמ' כה) מד' הגמ' בביצה הנ"ל שמותר לשקר לגמרי מפני השלום. ע"ש. וע"ע בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (ס' נא).

ה. ומ"מ אודות סיפורי צדיקים שיש מגזימים ומחדשים בטובם סיפורים שלא היו ולא נבראו, ואף יש מנסים לחזק בכך את הציבור באומרים כה עשו חכמינו וחובה לומר מתי יגיעו מעשי למעשי רבותי. ויש טוענים להקל שכיון שראוי היה הרב לעשות אותות ומופתים כאלו מותר לספר מעשות שלא היו ולא נבראו. ואכן מצאתי להגר"ש אלישיב בקובץ תשובותיו ח"ג (ס' כח) שכתב בתחילה דלאו אריך למעבד הכי לקבוע בספר סיפורים על גדולים וצדיקים דברים שלא היו במציאות, וכבר כתב הט"ז ביו"ד סימן שד"מ עמ"ש בש"ע "מזכירין מידות טובות שבו ומוסיפין בהם קצת", מה לי שקר מועט מה לי שקר מרובה. ושוב סיים, אך אפשר להוסיף

באופן שאם היה בא לידי דבר כזה היה עושה אותו, כאלו וכיוצא באלו אפשר להוסיף. עכ"ל. ולפ"ז כל דבר שהרב היה ראוי בודאי להגיע למעלות נשגבות הללו מותר להוסיף ולהגזים בסיפורים. ועי' בס' מאור השבת ח"א (עמ' תק"ז) שהביא מכתב מהגרש"ז אורבאך שמותר לספר מעשה שלא היה כדי לעורר לב השומעים להלכה ע"י הסיפור, וכמו שהתרומת הדשן כ' שאלות למעשה שלא היו, וכן ביערות דבש מייתי מהגמ' ביומא (כג) מעשה בשני כהנים וכו' [ולעד"מ], רק כדי להרבות בבכיה. ובהערה הוסיף סמך מב"ב (טו). איוב משל היה, ומהירושלמי (סוף נרכות) כדבייא דאורייתא טבין. ע"ש. אך מ"מ יש להזהר בזה כי לעיתים ניכר הדבר כשקר וגוזמא וכבר אמרו (סוטה ט:): ניכרים דברי אמת ומכלל הן אתה שומע לאו וכשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע (יזמות סה:), וגם יש מקומות שיש להזהר מפני חילול ה'. עי' בספר חסידים (סי' רנז) שכ' אין מגלין אגדה תמוה לקטנים פן יאמרו אין בהם ממש ומדהא ליתא שאר דברים נמי אינם. "וכן לעמי הארץ שלא יאמינו" וכן לכל המלעיגים עליהם. ע"כ. ובפי' מילי דחסידותא התם כ', ובשו"ת מהרלנ"ח כ' שאין לדרוש ברבים מענין הגלגול [מהטעם הנ"ל שאינם מאמינים ויאמרו מדהא ליתא הא נמי ליתא], ונראה שכעת אחר שנתפרסמו כתבי הקדש שמהאר"י לא שייך כן. ע"ש. וכ"פ ביש"ש (יזמות ספ"ו) דאסור לספר אותן אגדות הנראים כעין גוזמא בפני עמי ארצות. ע"ש. ודון מינה לנ"ד. ואף גם זאת כי גורם הדבר לחלישות הדעת ורפיון ידים לצעירי הצאן הנך צורבי דרבנן דשלהי, באומרם היאך יגיעו מעשי

למעשי רבותי הלא גבהו דרכיהם מדרכי כנשר יעוף בשמים, כי היו הוגים בתורה ח"י שעות ביממה ברצף ובדיבור קל יחיו מתים ומרפאים חולים ואני לא כן נתן לי ה' אלוקי, ולא קרב זה אל זה. ותחת לחזקם ולעודדם לשאוף שאיפות גבוהות להעפיל אל מרומי פיסגת הר ה' נשמטים והולכים מתחילה כאילו אבדה כל תקוה. וכבר עורר על כך הגר"י הוטנר זצ"ל באגרת עידוד לבחור שהתאונן על קשיים בעליה ברוחניות (וידפסה נספרו פחד יצחק, אגרת קכח), כי רעה חולה היא אצלנו שכאשר מתעסקים בצדדי השלימות של גדולינו הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם, בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם, והרושם של שיחתנו על הגדולים מתקבל כאילו יצאו מתחת יד היוצר בצביונם ובקומתם וכו'. ע"ש.

מסקנא דדינא:

- א. איסור שקר הפליגו בו חז"ל הרבה עד שאמרו (סוטה מז. סנהדרין קג.) כי כת שקרנים אינה מקבלת פני שכינה, ובפסחים (קיג:) איתא, שלשה הקב"ה שונאן, ואחד מהם המדבר אחד בפה ואחד בלב. ומ"מ במילי דעלמא אין בזה איסור מן התורה כלל, לפיכך מפני השלום וכיוצא"ב הותר לשנות ואף לומר דבר שקר גמור. ודעת הגרי"פ פערלא (ועוד) שאין איסור לומר שקר רק ממידת חסידות.
- ב. בחור הלומד בישיבה בארץ הקדש והוריו חוששים לשלומם ודורשים שישבו לארה"ב, מותר לו לשקר ולומר שלא היו הפיגועים באזור שבסביבת הישיבה שלומד בה ואין כל חשש לשלומם.

הופיע ויצא לאור הספר הנפלא "אחווה ושלום"

חידושי תנ"ך, ש"ס ודרשות, מאת מורנו ורבנו רבי חויתת חיים וזאן זצ"ל הרב הראשי לקהילת בנגרדאן בתוניסיה, ורב קהילת בית הכנסת אלגריבה באופקים מלווה בתמונות אותנטיות רבות | בתוספת הקדמה ארוכה וצבעונית לדמותו של הרב יצא לאור ע"י מכון "שרי זבולון", ניתן להשיג במחיר מיוחד, בטל': 050-62-35-157

הופיע ויצא לאור הספר החשוב שו"ת "ישמח משה"

תשובות והערות בעניני הלכה, מאת הג"ר משה חדד שליט"א | 050-4149236

הרב יעקב כהן

כולל "נהר שלום", ירושלים

סימן נו

ראיית החזו"א מגודל ה"גריס" לשיעורי הנוב"י

ד' והוא י"ו, כפול הסיקף שהוא פי 3, הרי שטח מ"ח
(שעורות)

וא"כ הסלע הוא פחות מב' גריסים, כי ב' גריסים
הם שטח נ' שעורות, והסלע הוא רק מ"ח שעורות,
וזה לא כדמוכח בש"ע סי קצ סכ"ה דהסלע הוא יותר
גדול מב' גריסים. ובהכרח לומר דהאגודל יותר
משש שעורות.

וביאור ראיית החזו"א דהסלע הוא יותר מב'
גריסים, היא מהא דפסק הש"ע סי' קצ סכ"ה "שתי
נשים שנתעסקו בצפור אחת שאין בו דם אלא
כסלע, ונמצא על כל אחת כסלע, שתיהן טמאות".
ואם הסלע הוא כשיעור ב' גריסים א"כ למה שתיהן
טמאות, הא י"ל דמה שנמצא אצלן ב' גריסים הוא
גריס אחד ממאכולת, וגריס אחד מהציפור, אצל כל
אחת מהם. וכמו שפסק מרן שם בסעיף כ"ו
"נתעסקה בדם שאי אפשר שיהיה ממנו כתם אלא
כגריס, ונמצא עליה כשני גריסין, הרי זה תולה
כגריס בדם שנתעסקה בו וכגריס במאכולת",

ובהכרח לומר דהסלע הוא יותר מב' גריסים,
ובדרך דוגמא אם נאמר שהסלע הוא ג' גריסים,
והשתא נמצא אצל כל אחת מהם סלע שהוא ג'
גריסים, דאפילו אם נתלה הגריס האחד במאכולת,
הב' גריסים האחרים אין לנו במה לתלות, דאם היה
מהציפור היה צריך להיות על כל אחת עוד גריס
וחצי שהוא חצי מהסלע שהתעסקו עימו. וכיון שיש
להם לכל אחת נוסף יותר מגריס וחצי, לכן שתיהן
טמאות. מה שאין כן אם היה הסלע ב' גריסים ונמצא
עליהם סלע שהוא ב' גריסים לא היה לנו לטמאם כי
יש לתלות גריס אחד במאכולת וגריס אחד בציפור
שנתעסקו עימו.

ויקושיה זו כבר הקשה בכרית ופליתי סימן קצ
סעיף כו וכתב מכח זה להקטין את שיעור הגריס
והגרא"ח נאה בספר שיעורי תורה (עמ' רלט) ס"ל

הנה החזו"א (מא"מ סימן לט אות טו) כתב להוכיח
את שיטתו בשיעורים דהאגודל הוא יותר מו'
שעורות, וז"ל: ויש לנו עוד מנהג קבוע הקובע את
האמה כמדת הנוב"י, והוא שיעור גריס של כתמים,
שחשבוהו ה' שעורים על ה' שעורים, [והוא ע"פ
הציור של הגאון מעיל צדקה ע"פ דקדוק העדשים
והח"ס כתב כמה טרחות ויגיעות יגעתי עד שבדקתי
אחריו ומצאתי שיעורו נאמן הובא בפ"ת סי' קצ
סק"י והוא 18 מ"מ], ובסלע שהוא אגודל ושליש יש
בה יותר מב' גריסים, כדמוכח יו"ד סי' קצ סכ"ה,
ואי אגודל ו' שעורות, אגודל ושליש ח' שעורות,
א"כ סלע מ"ח שעורות, והוא פחות מב' גריסים וכו'
עכ"ל.

א. ביאור דברי החזו"א

וכדי להבין דבריו יש להקדים דיש להחזו"א כאן
ב' הנחות ברורות והם:

א. הגריס הוא ה' שעורים על ה' שעורים, ולפי"ז
השטח שלו (המרוכז) הוא כ"ה שעורים. וב' גריסים
הם שטח נ' שעורים. (שהרי הם י' שעורים על ה'
שעורים).

ב. סלע הוא אגודל ושליש, (כדאיתא בש"ע יו"ד סימן
ל ק"צ שהוא שליש טפה, והטפה הוא ד' גודלים, וכן
מבואר בצ"ח יוסף יו"ד סימן מה ס"ד).
ג. סלע יותר גדול מב' גריסים. (וכדמוכח בס"י קס
סכ"ה).

והשתא שואל החזו"א דאי נימא שהאגודל הוא ו'
שעורות וכדעת הגר"ח נאה, א"כ אגודל ושליש הוא
ח' שעורות, ולפי"ז סלע הוא ח' שעורות.

וכיון שסלע הוא עגול וקי"ל בגמ' סוכה ז': דכל
שיש ברוחבו טפה יש בהיקפו ג' טפחים, א"כ היקף
הסלע הוא מ"ח שעורות, (כי רדיוס של קוטר ח'
שעורות הוא ד' שעורות, ומכפילים הרדיוס בעצמו ד' כפול

ענייני השיעורים תלויים אהדדי, ולכן הסיק (נעמ' ו
 אות 1) דלענין מעשה לכאורה ע"פ הנ"ל מי שנוהג
 להקל בשיעור הגדול בגרים קשה מאוד להורות לו
 שיכול לסמוך להקל כשיעור הקטן בשאר ענייני
 הלכה, ובנוסף אחר שהמיקל בשיעורי האצבע
 והטפח כשיעור הקטן, לא יוכל לכאורה לסמוך
 להקל בענייני כתמים על השיעור הגדול של הגרים
 עכ"ד עש"ב. [וכבר כתבתי דאין הקושיה רק לפי
 היביע אומר אלא על כל הנוהגים בדרבנן כהגרא"ח
 נאה בין להקל ובין להחמיר אלא דס"ל להגר"י עדס
 שיותר יש להחמיר הקושיה לכאורה לפי דעת היביע
 אומר שמיקל אף בדאורייתא וכנת"ל].

ד. הוכחה דהיביע אומר ראה הדברים וכל אופן
 פסק כהמעיל צדקה

אמנם ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ד יו"ד סי' יג
 שכתב ונראה שהעיקר להתיר עד כשיעור עשרים
 מילימטר, כי בכתמים שומעים להקל, דקילי טובא
 משאר איסורי דרבנן. וכמ"ש הרא"ש (מדה נס):
 ומעדני יום טוב שם. עכ"ל. ומוכח דסומך להתיר
 יותר משאר שיעורי דרבנן כיון דכתמים יותר קל
 משאר איסורי דרבנן. ונראה דס"ל בהא דלא היה
 המנהג להחמיר. וע"ע בטה"ב סימן ח ס"ב שהביא
 את הגר"ז והשארית יהודה והגרא"ח ובודאי שלא
 יתכן שהביאם בלא לראות אותם, וגם שציין בטה"ב
 הנ"ל לשו"ת צ"צ סימן קב ושם מבואר להדיא
 דשמע מדודו שהגר"ז חזר בו בסוף ימיו ממה
 שהסכים תחלה להמעיל צדקה ואמר שזה היה תלוי
 אצלו בענין שיעור רביעית ע"ש. ואפ"ה נשאר
 בדעתו לפסוק שגודל הגרים הוא כעשרים מ"מ.

ואמנם חובה מוטלת עלינו ליישב על מה יש לנו
 לסמוך, אם בכל השיעורים בכל הדורות מהרמב"ם
 ואילך ועד דורינו, ולפחות בדברים דרבנן לכו"ע לא
 קבלנו אלא את שיעורי הגרא"ח, ואפילו בברכות
 וכגון לברך על שיעור חלה הקטן א"כ איך נשתנה
 הענין בכתמים.

ה. דחייה לראיית החזו"א ע"פ הבנת האחרונים.
 אמנם נראה העניין הוא דהנה כל חיליה דהחזו"א
 הוא מהא דפסק הש"ע ק"צ סכ"ה שתי נשים
 שנתעסקו בצפור אחת שאין בו דם אלא כסלע,

דאין הכי נמי הגרים הוא קטן מה' שעורות על ה'
 שעורות (והוא 14 מ"מ), וכתב בשם השארית יהודה
 אחיו של הגר"ז דאף חזר בו אחר שהתברר לו ע"פ
 מדידות שא"א לומר כהשיעורים הגדולים, עיי"ש
 ובמה שהשיב ע"ד החזו"א הנ"ל.

ב. קושיה ע"פ דברי החזו"א על מנהג הספרדים.
 וראיתי שהתעוררו החכמים בזה דהנה המנהג
 פשוט אצל הספרדים עכ"פ בדרבנן כהשיעורים של
 הגר"ח נאה בין לקולא ובין לחומרא, וכמו שהאריך
 בזה באול"צ ח"ג עי"ש. וכן מנהג הרבה קהילות
 אשכנזים, וא"כ איך בגודל הגרים המנהג לשער
 כהשיעור הגדול של עשרים מ"מ, שזה אחד
 מהראיות שכתב עליהם החזו"א שהוא קובע את
 השיעור של הנוב"י, ואף הגרא"ח נאה לא חלק עליו
 בזה אלא כתב דשיעור הגרים לשיטתו היא 14 מ"מ,
 ומנ"ל להקל ביותר משיעור גרים הקטן שהוא 14
 מ"מ.

ולומר שיש חילוק במנהג, ובכל שיעור דרבנן
 נהגו כהגר"ח נאה, ורק בכתמים נהגו להקל כשיעור
 החזו"א זה דחוק מאוד, חדא דלא מצינו מי שהעיד
 על מנהג כזה להקל בשיעור הגרים כשיעורים
 הגדולים, ואם מדידת השיעורים לדין היא כמ"ש
 הגר"ח נאה, מנין לנו להמציא קולא בכתמים, [ועוד
 דאם נמצא חילוק במנהגים בענין זה, א"כ מנ"ל
 להקל בשיעורים דאורייתא כשיעור הגר"ח נאה הא
 הוי ספק וסדא"ל. וקושיה זו האחרונה אינה אלא על
 הסוברים דאף בדאורייתא נוהגים כהגר"ח נאה, ועי'
 אול"צ ח"ג במבוא ואכמ"ל בענין זה].

ג. קושיית הדברי יעקב על מרן היביע אומר ז"ל
 והגה"צ המקובל מו"ר הגר"י עדס שליט"א בספרו
 החדש דברי יעקב בענייני הלכה חלק ב' כתב
 להקשות קושיה זו וכתב בעמ' ג' ענף ג' דיש להעיר
 טובא על מה שדעתו של היביע אומר להקל אף
 לכתחילה בדאורייתא כפי השיעור של טפח הקטן
 של שמונה ס"מ, ורק בתורת חסידות כתב שיש
 הידור להחמיר כשיעור הגדול, (כ"כ צמח"ע סוכות
 לענין גודל הסוכה ע"ס). והוסיף אח"כ דשמא לא ראה
 היבי"א את הדברים הנז' מהגר"ז ושארית יהודה
 וחזו"א והגר"ח נאה דכולהו הושוו בדבר הזה דשני

בציפור ומשמע דס"ל דאף שאנו מוכרחים להעמיד דין זה כהרמב"ם ומיירי כשנמצא על בשרה בכל אופן טמאה, ואולי ס"ל להס"ט דאף הש"ע שהיקל בכתם על בשרה דלא כהרמב"ם לא היקל אלא בתליה פשוטה, אבל בתליה מורכבת כזאת של שתי נשים והתחלק הסלע במדויק בין שתיהם, וגם הצטרף אצל כל אחת מהם גם מאכולת, בזה יודה הש"ע דלא תלינן להקל. (וכעין הא דלא תלינן נ' גריסים נ' מאכולת), אמנם אין הכרח להסביר דבריו כך ואפשר לומר דביאר רק שמהרמב"ם אין ראיה.

ז. ביאור השערי דעה בש"ע הנ"ל.

וז"ל השערי דעה סי' ק"צ סכ"ו: והקשה הפלתי דא"כ גם בהאי ב' נשים שבסעיף שלפני זה נימא דחצי סלע מדם ציפור וחצי סלע ממאכולת וכו' די"ל אף כאן דתלינן אפ"ה בהאי ב' נשים לא תלינן משום דבע"כ נימא דנזדמן לכל אחד שיעור מצומצם השוה מן הדם של הציפור דאם לא יזדמן בצמצום א"כ אחת טמאה וזהו באמת דבר רחוק מאוד שיזדמן לשניהם בשוה לכל אחת חצי סלע מציפור וכן לכל אחת חצי סלע ממאכולת ע"כ. ועיין בדברי יעקב שם בעמ' רה שכתב לחזק מאוד תירוץ זה שהרי אם נמדוד שני עניינים לפי מספרי הסבירות הראשון שנספור מתוך אלף פעמים של גריס דם ציפור שניתז על בגד כמה פעמים יזדמן שיחד עימו מגיע בדיוק לאותו כתם גריס של דם מאכולת והשני שנספור מתוך אלף פעמים שניתז סלע דם ציפור ונחלק על שני בגדים של שתי נשים חצי סלע לזו וחצי סלע לזו כמה מתוך האלף יזדמן שיגיע יחד עימו בדיוק לאותו כתם גריס של דם מאכולת ובוודאי שהענין נדיר מאוד וקשה לתלות בו. עי"ש שהאריך בזה לחזק מאוד הסברא הזו.

ח. ב' ביאורים בלחם ושמלה לבאר הש"ע הנ"ל.

והלחם ושמלה (שמלה סק"א) כתב וז"ל: "והנה אם היתה צריכה תירוצ, היה אפשר לפע"ד דהא דאיתא בברייתא ובש"ע ציפור שיש בו דם כסלע וכו', אין הפירוש שיש בו דם לצבוע ממנו שיעור סלע, אלא שיש בו דם ממש כמשקל סלע, או בכמות הסלע, דהיינו גם כעוביו, ועתה נמצא על כל אחת כתם גדול כ"כ שיכולים לעשות מכל הדם הציפור, ואולם

ונמצא על כל אחת כסלע, שתיהן טמאות. ומכח קושיית הכו"פ למה לא נתלה דהגריס האחד מן המאכולת והגריס השני מהציפור הוכיח דהסלע גדול מב' גריסים עיין לעיל שהארכת בזה, אמנם האחרונים כבר הקשו קושיה זו ותירצו באפנים אחרים וכדלקמן ולדבריהם אזדא לה ראיית החזו"א.

ו. ב' ביאורי הסד"ט לדברי הש"ע סי' קצ סע' כה.

דהנה הסדרי טהרה (סק"י) כתב את ראיית הפלית מסעיף כ"ה, ואח"כ כתב וז"ל: וראיה זו יש לדחות, דלשיטת הרמב"ם דס"ל דעל בשרה לא תלינן במאכולת, י"ל דמיירי הכא שנמצא על ידיה, דבמאכולת לא תלינן בגופה, ומשום הכי כשנמצא חצי סלע יתירה טמאה. ועוד יש לומר דמיירי שנתעסקה בדם ציפור שהוא שחור, ומעתה אין לה לתלות תו במאכולת לפי שהוא אדום. ומן הברייטא עצמה אין ראיה, דאפשר לומר דהברייטא אתיא כחכמים (נדה נח): דס"ל הרגה תולה, לא הרגה אינה תולה, אלא דעיקר הוכחה הנ"ל אינו אלא מהפוסקים שהביאו להברייטא זו, וי"ל דמשום הכי הביאו דנפק"מ כנ"ל עכ"ל.

וביאר דבריו דכל ראיית הפלית להקטין הגריס אינה מהברייטא עצמה, דהברייטא אפשר לומר דהיא כחכמים דרק כשהרגה מאכולת תולה וכו' וכו' שלא הרגה מאכולת אין לנו לתלות הגריס במאכולת. אלא דמהראשונים וש"ע שהביאו להברייטא יש להוכיח כן שהרי לא פסקו כחכמים ואפ"ה פסקו להך ברייתא, ועל זה יש לדחות דמיירי שמצאה דם על בשרה וכהרמב"ם דס"ל דעל בשרה טמאה אפילו בפחות מגריס, או שמצאה דם שחור ואינה תולה בו אדום וכמו שפסק הש"ע בסימן ק"צ סעיף כג.

ולכאורה התירוץ הראשון שכתב דמיירי שנמצא על בשרה לא אתי אלא להרמב"ם, אבל מה נעשה שהש"ע גם פסק את הברייטא הזו, אע"פ דלא ס"ל כהרמב"ם, וגם הס"ט עצמו (סק"ז) פסק דלא כהרמב"ם וכתב לדחות דברי הגאון מה"ר אברהם ברודא שכתב שדרכו להחמיר בזה והמחמיר יחמיר לעצמו בזה ולא יורה לאחרים ע"ש. ועוד בה שלא ראינו שהס"ט פליג על דין זה של שתיים נתעסקו

שהתעסקו בדם ציפור אפילו אם נאמר ששיעור הסלע אינו גדול מב' גריסים, וכמו שביארו הסדרי טהרה והלחם ושמלה בתירוצו הראשון והשערי דעה וכן"ל. ולפי דבריהם אע"פ דהשיעורים הם כמנהגנו מימות עולם ועד היום כהגרא"ח נאה, אפ"ה אפשר שהגרים הוא עשרים מ"מ.

י. אנהירו לעיינין דכל זה כבר ציין מרן היביע אומר זיע"א בהבלעה תוך דבריו.

ואחר שכתבתי כל זה חזרתי לראות תשובת היביע אומר והנה ראיתי שכלל כל זה במשפט קצר בתוך דבריו וז"ל שם בסוף אות ג: וכן בס' בירורי המדות והשיעורים (מע' גרים ד"ט ע"א) כ' בשם הבית שאול ששיעור כתם הוא שני סנטימטר. וכשיעור המעיל צדקה הנ"ל. וכתב, דמה שכ' לפקפק הכו"פ ע"ו, ע' בסד"ט ובשערי דעה שדחו ראיותיו. ע"ש. עכ"ל. והרי שציין לקושיית הפליתי ולדרכים לתרץ קושייתו בלי לתלות עניין המחלוקת על גודל השיעורים בגודל הגרים.

יא. לדעת היביע אומר אין קושיה מכתמים לשאר איסורי דרבנן דלא אמרו חכמים בכתמים אלא להקל. והוא קיל יותר משאר איסורי דרבנן.

ואמנם ראיתי להדברי יעקב (סס נעמ' ו) שכתב דאולי ס"ל להיבי"א דיש איזה דרך אחרת ליישב את הקושיה אך צריך לדעת שלכה"פ יש בדבר זה דוחק עצום מאוד שלא לתלות דברים אלו זה בזה וכמבואר בדברי הגר"ז והשארית יהודה והחזו"א שנקטו דבר זה כמופרך לחלוטין עכ"ד ע"ש. וכבר ביארתי לעיל שיש דוחק בתירוצי הס"ט והלחו"ש דהוו אוקימתות, אבל נראה לי שתירוצי השערי דעה הנ"ל הוא מרווח מאוד, ואדרבה אחר תירוצי השערי דעה יותר יש להקשות מה ראה החזו"א להוכיח מקושיה זו לגודל השיעורים, אמנם נראה דאפילו אם נאמר שהפירושים הנ"ל של הס"ט והלחו"ש והשערי דעה הם דוחק בפירוש הסוגיא אכתי ס"ל להיביע אומר להקל בזה וכמו שסיים בסוף דבריו ונראה שהעיקר להתיר עד כשיעור עשרים מילימטר, כי בכתמים שומעים להקל, דקילי טובא משאר איסורי דרבנן. וכמ"ש הרא"ש (נדה נא:) ומעדני יום טוב שם עכ"ל. והאירו דברי מרן כספירים.

תמה אנוכי מאוד על הגאון בעל הפליתי זצ"ל דמותיב תיובתא ולא שת ליבו לדקדק בדבר, וגם על הגאונים המתרצים הנ"ל אתמהא איך לא שתו לבביהם לדקדק אחריהם בחשבון קל, וחשבו לפום ריהטא כי מאחר שהסלע הוא אגודל ושליש, א"כ חצי סלע אינו אלא כשני שלישי אגודל, (וכיון שנע"כ הגרים קטן מחצי סלע א"כ אינו חלל לערך חצי אגודל), והנה כן היה אם היינו חולקים את הסלע בקו ישר דרך המרכז, אבל באמת גם את החצי סלע אנו צריכים לשער בעיגול, ויעלה רוחבו קרוב לאגודל, ואינו חסר רק חלק שמונה עשר, והוא יותר גדול משיעור הכתם אשר העלה במעיל צדקה דוק ותשכח, כי לא ראיתי להאריך בחושבנא בעלמא.

והנה בדברי הלחם ושמלה יש ב' תירוצים, ובתירוצי ראשון כתב לתרץ שדם כסלע הנמצא בציפור הוא משקל סלע, וכשהוא מתפשט בבגד הוא מתפשט יותר מגודל סלע, הואיל ויש לו עובי והיקף גדול המתפרס על פני שטח יותר גדול, וא"כ גם אם נצרף עימו גרים ממאכולת וחצי סלע מהציפור עדיין יש בכתם יותר גדול ממה שאפשר לתלות, כיון שלהם יש כל אחת סלע שלם.

והדברי יעקב (סס עמ' ר"ג) כיון לתירוצי זה מדעתו וכתב שהוא תירוצי יותר פשוט מתירוצי הס"ט, אמנם ביאר דהחזו"א לא ניח"ל בתירוצים אלו, כיון שמה שאמרו בגמרא ובש"ע שיש בציפור דם כסלע שפיר היה מקום לפרשו במשקל, אבל מה שאמרו שנמצא על האשה דם כסלע רחוק לפרשו על נפח או על משקל, שקשה מאוד למדוד דברים אלו כשהוא נמצא על האשה או על בגדיה, ויותר מסתבר לפרשו על מידת שטח. עכ"ד. (אמנם אין זה מוכרח כ"כ, כי אפשר שנתנו שיעור משקל לציפור ונמשכו אף כמה נמצא בנשים אחר השיעור שנתנו לציפור ע"מיה).

ותירוצי הב' של הלחם ושמלה דקושיה מעיקרא ליתא לענ"ד יש לדחותו אמנם אין כאן המקום לקוצר היריעה.

ט. ע"פ הדרכים הנ"ל לא קשה מהחזו"א על מנהג הספרדים ולא קושיית הדברי יעקב על היבי"א ועכ"פ יצא לנו מכל הנ"ל דמלבד דרכו של החזו"א יש עוד דרכים לפרש הסוגיא של ב' נשים

הרב שמואל זכאי

מח"ס "ברכת שמואל"

ביתר עילית

סימן נח

עוד בענין מסירה מיד בפני רבים כשמתביישת בכך

בש"ס או בשום מקום ולא מצאו, והרב המגיד דקדק מדברי הרמב"ם דהושטה שרי, וכן כתב בבית יוסף בשם סה"ת. וכן עיקר אמת ויציב, דמנין לנו לחדש גזירות מדעתינו אחר חתימת הש"ס לגזור על הושטה. ואף הפוסקים שכתבו משם רש"י שהיה נזהר, נראה שרבינו ז"ל מחסידותו ומקדושתו נהג כן ולא לקבוע הלכה לדורות לאסור, אלא מיהא אחר שיצא הדבר מפי קדוש ראוי להזהר מדרך החסידות. ובשעת הדחק נראה להקל שהרי רוב הפוסקים מתירים ומהם הרמב"ם וסמ"ג וסה"ת. ורבינו ירוחם כתב שנכון להחמיר, משמע ולא איסורא איכא, ועל כן נראה שהמקל בשעת הדחק לא הפסיד. עד כאן לשון קדשו. ועיין בספר טהרת הבית ח"ב (עמוד 5) דמה שהש"ע החמיר בזה למרות דהוי מחלוקת בראשונים וספק דרבנן לקולא, מ"מ הואיל ואין זה כל כך טורח להזהר שלא להושיט מידו ליד, לכן ראוי להחמיר אף בספיקא דרבנן. עכ"ד. ואחר כך הוסיף לרווחא דמילתא שגם מרן לא כתב לשון איסור אלא "לא יושיט מידו לידה" והיינו דרך סייג וגדר הרחקה. והמעין הישר יראה נכוחה שהסיבה העיקרית שנקט הטהרת הבית בדעת מרן הש"ע שזו רק חומרא אינה מכח הדקדוק הלשוני (שע"ז טען הכז המשיג שהרי גם בסעיף ג' כתב מרן "לא יאכל" למרות שדאי שהוא איסור גמור מדינא דגמרא) אלא עיקר הסיבה שמעיקר הדין היה אפשר להקל בזה הוא משום דכלל גדול בידינו דספק דרבנן לקולא, ומה שבכל זאת החמיר מרן זה משום דלאו מילתא דטריחא כולי האי להזהר שלא להושיט מידו לידה. וזה פשוט. וממילא לפי זה מכיון שדין זה הוא רק בתורת חומרא, בשעת הדחק גדולה שהיא מתביישת בפני רבים, אפשר להקל בזה.

הנה בגליון חודש חשון תשע"ו (סימן כח אות יג) כתבנו לחזק את פסקו של מורינו הראש"ל הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (שנת א' ת"ג, מהדורת תשע"ב, עמוד 26) גבי איסור הושטה מיד ליד לאשתו נדה, שבשעת הדחק גדולה כשנמצאים ליד אנשים אחרים, והאשה מתביישת שירגישו בה שהיא נדה, המיקל להושיט מידו לידה יש לו על מי לסמוך, ובלבד שיזהרו מאוד שלא יגעו זה בזה. וכתבנו שם שיש לסייעו מכח ספק ספיקא, דהנה כתב המאירי (נדה דף 77 סד.) שיש מתירין בהושטה מיד ליד בפני אחרים, משום שאין חשש הרגל בפני הכל. ע"כ. וא"כ יש בזה ספק ספיקא, דשמא הלכה כדעת הסמ"ג וספר התרומות (ה"ד 33) יוסף יורה דעה סימן קכ"ה והרב המגיד (פכ"א מהל' אישות ה"ח) בדעת הרמב"ם, שמותר לגמרי למסור מיד ליד, ואם תימצא לומר שאסור, שמא הלכה כדברי היש מתירין שהביא המאירי דבפני אחרים מותר.

והובא לעיוני (על ידי מערכת ירחון "יתד המאיר") מכתבו של הרב זלמן חיים היילבורן שליט"א* בו כתב להשיג על דברינו הנ"ל, והנני להשיב על דבריו:

הנה מה שטען הרב המשיג שבני עדות המזרח קיבלו על עצמם הוראות מרן שכתב "לא יושיט מידו לידה שום דבר" ואיך שייך לומר שהוא רק חומרא, יש להשיב שכן כתב הגאון מוהר"ר רפאל ברדוגו זצ"ל בספר תורות אמת (יו"ד סימן קכ"ה) שהמחמירים שלא להושיט זה רק משום חסידות. והא לך לשונו: איסור הושטה הוא חומרא יתירה ורוב הפוסקים לא סבירא להו, והרבה חתרו התוספות למצוא סמך לה

* א.ה. מתפרסם בגליון זה - סימן סו אות ג. המערכת.

שדוחה איסורי דרבנן, וכל שכן שדוחה ספק דרבנן. והוסיף להוכיח זאת, שהרי כתב בטהרת הבית (עמ' 65) שבמקום שיש טורח בדבר כגון הורדת עגלת תינוק מקומה גבוהה אל רחוב העיר, וכן העלאת עגלת תינוק אל דירה שבקומה גבוהה, שצריכה האשה עזר וסיוע, יש לסמוך על דעת הרמב"ם וסיעתו להקל להרימה יחד. ולכאורה ה"ה לנידון דידן, ואף שיש לחלק דשאני התם בדבר ארוך קיל טפי דאין חשש נגיעה כמו במסירה מיד ליד, אך אולי לאידך גיסא י"ל דאדרבה כיון שנמצאים בין אנשים ואם לא ימסרו מיד ליד יוודע הדבר שהאשה אינה טהורה ומתביישת בזה, חמיר טפי ממקום שיש רק טורח בדבר, ועל כל פנים לא גרע מזה. עכתו"ד השערי אשר.

ומה שטען הרב המשיג על הספק ספיקא שכתבנו, שצ"ע אם עבדינן ס"ס מכל שיטה שיש בפוסקים, יש להשיב דעיין לרבינו הגדול מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (א"ח סימן לג אות טו) שהביא מהזבחי צדק ח"ב (סי' קי אות קנט) בשם האחרונים דעבדינן ס"ס אפ"ל בסברא שנדחית מהלכה, ואפ"ל היא סברת מיעוט נגד הרוב. וכן כתב עוד בשו"ת יביע אומר ח"ז (א"ח סימן מד אות יז) והביא שכן כתב השדי חמד (כללי הפוסקים סימן ג' סוף אות ה') שרבים מגדולי הפוסקים הספרדים מצרפים לס"ס גם סברא שלא הוזכרה כלל בשלחן ערוך, ע"ש. וכל שכן בנידוננו שסברא זו דאפשר להקל בפני אחרים הובאה בדברי חז מן קמאי, מגדולי רבותינו הראשונים הוא רבינו המאירי, ודאי שיש לצרפה לס"ס. ולכן אני על משמרתי אעמודה שבשעת הדחק גדולה אפשר להקל בזה. ובדברי בזה עם הגאון המפורסם רבי שמאי הכהן גרוס שליט"א (מח"ס שו"ת שצט הקסמי) הסכים לדברינו, ואמר לי שלדעתו בשעת הדחק גדולה אפשר להקל למסור מיד ליד בפני רבים. וכן מצאתי בשו"ת דברות יעקב דהאן (ח"ז סימן מט) שכתב דבמקום צורך שהיא מתביישת, אפשר להקל למסור מיד ליד בפני אנשים. ע"ש. ונמצא להלכה ולמעשה דדברי מורינו הראש"ל שליט"א בילקוט יוסף נהירין וברורין, לית בהם עקש ופתלתול.

ומה שטען הרב המשיג שאין זה בוש, עיין להרה"ג שמואל אליקים קדר זצ"ל בספרו תוספת אהל (עמוד רעג) שהרגיש בכל זה, וכתב לבאר דכיון שבזמנינו דרך האשה להתבייש בזה שהיא נדה והבושה שלה אינה על זה שהיא שומרת על הלכות נדה, אלא רק על כך שהיא במצב גופני של נדה, אף האגרות משה שכתב להחמיר בזה, יודה שיש מקום להקל בזה. ואף שבושה זו אינה במקומה כי כן הוא דרך נשים, מ"מ כיון שסוף סוף על פי הרגשתה המוטעית היא אכן מתביישת, יש להתחשב בזה, דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה.

ומה שטען הרב המשיג "שמה שהתירו משום כבוד הבריות היינו משהו אמיתי ולא הרגשים של כל אחד ואחד", עיין בספר תוספת אהל הנ"ל שהביא ראיה שאין הדבר כן אלא מתחשבים בהרגשות של כל אחד ואחד, דהנה כתב הש"ע (א"ח סימן יג סעיף ג') שמותר לטלטל בשבת טלית פסולה בכרמלית משום כבוד הבריות, וכתב שם המשנה ברורה (ס"ק יז) דכבוד הבריות תלוי ברצון האיש המתבייש, ע"ש. ומבואר להדיא במשנ"ב הנ"ל שכבוד הבריות תלוי ברצון האיש המתבייש. ולכן העלה בספר תוספת אהל הנ"ל שהרוצה להחמיר בהלכות צניעות וכבוד הבריות יש לו על מי לסמוך להקל בשעת הדחק למסור מיד ליד.

והראוני שכן צידד להקל בספר שער אשר (אות קנ) וכתב שלכאורה יש מקום רב להקל בכהאי גוונא דמסירה מיד ליד בפני רבים, שהרי מעיקר הדין היה לנו להקל גם שלא במקום צורך גדול כזה אלא אפילו בלי צורך כלל כגון שהם לבדם, דהא רבים מן הראשונים סוברים להקל בזה מעיקר הדין והו"ל ספיקא דרבנן, וסד"ר לקולא. וכל מה שאנו נוקטים להחמיר זהו משום דלאו מילתא דטריחא כולי האי להזהר שלא להושיט מיד ליד, ולכן ראוי להחמיר אף בספיקא דרבנן, וכמו שביאר בטהרת הבית (עמוד 5) על פי דברי הר"ן בפסחים (קס.). וממילא כיון שמעיקר הדין היה מקום להקל בזה, לכאורה הוא הדין שיש להקל במקום כבוד הבריות במסירה מיד ליד בפני רבים, וכדקי"ל שגדול כבוד הבריות

הרב שלמה כהן

בית שמש

סימן נט

שבאיסור ערוה תופסים חומרות כל הפוסקים אף נגד מרן

[והמתיילד מזה לשאר דינים שקבלנו הוראות מרן]

א. מנהג מהרי"ט להחמיר בדבר שבערוה בשעה"ד¹ ההנהגה בתשובת המה"ר יו"ט אלגזי בספרו שמחת יו"ט סימן י"א דן בארוכה, במקרה שהיה ספק אם האשה צריכה יבום, שילדה ולד שנגמרו סמניו ואחר זמן מת, והספק האם הולד היה בן ח' חודשים ואינו חשיב בר קיימא וצריכה יבום או שהוא בן ז' חודשים ואינה צריכה יבום, והיבם קטן ויש להמתין לו שיגדל, ולאחר אריכות עצומה כמים שאין להם סוף אשר מצדד לכאן ולכאן, כתב וז"ל: 'ואף דמרן בש"ע פסק כהרי"ף והרמב"ם (להקל נאמך הסניפים שמהלך) מ"מ כבר ידוע דלענין איסור ערוה בגיטין וקידושין ויבום וחליצה אנו נוהגים לתפוס כל החומרות של כל הפוסקים, אלא דלהקל אין אנו יכולים לעשות היפך מרן, ואף דהרשב"ש בתשובה והמבי"ט בתשו' וכו' (ר"ל שהקלו נכ"ג) ואולם ה"ט משום דבנדון דידהו איכא עיגון גדול שהיבם במדינת הים ולא נודע איה מקומו ואם הוא חי או מת אבל בנ"ד דאינו אלא משום דהוי קטן לע"ד דיש לצדד להחמיר מטעם מחלוקת זה כאמור' וכו'. וכך היא מסקנתו בסוף תשובתו, שאין להקל בדינים אלו של דבר שבערוה אלא רק במקום עיגון גדול שאין נודע מקום היבם, אך אם הוא לפנינו אף אם הוא מומר ודורש ממון רב (כפי שציטט שם ממשי' הפנים מאירות) או שהוא קטן ויש להמתין שיגדל, אין זה נקרא עיגון שיש להקל בו.

א"כ המתבאר בתשובתו זו שבדינים שבערוה כמו שמציין, גיטין וקידושין, חליצה ויבום, יש לתפוס כל החומרות אף שמרן לא התחשב בהם לדינא, ורק בשעת הדחק כגון עיגון גדול יש להקל כעיקר דינא דמרן, ואף בכה"ג אין להקל טפי ממרן (היינו, אף שהלכו להקל נמקום עיגון, כגון קיבלנו הוראות ואין להקל ממנו), ורק מפני חומרת דבר שבערוה אנו תופסים

ב. מנהג המהריט"א לכתחילה או אף בדיעבד. ולענין אם נישאת אשה זו לאיש אחר, לא התבאר בתורף תשובתו זו האם גם תפסין כל החומרות נגד מרן לערער הקידושין השניים ולהצריכה חליצה מהספק יבם, דהיינו האם כשם שתפסין לחומרא אף בשעת הדחק כשהיבם קטן ויש להמתין שיגדל, יש לתפוס לחומרא גם בדיעבד כאשר נישאת לאיש אחר ויש השלכות נוספות לחומרא זו שהיא נגד מרן.

אמנם לכאורה בסימן ע"ה יש גילוי על ענין זה, דהנה שם דן המהריט"א (נחלק הקשור לעניינו) בדין קידושין שהעדים היו קרובי האם, ויסוד הדיון היאך ללמוד את דעת הרמב"ם, האם קרובי האם פסולים מדרבנן וע"כ חוששים לקידושין או שהם פסולים מדאורייתא וממילא לא חוששים כלל לקידושין.

ובדבריו כותב שיש להחמיר כדעת מרן הב"י להצריכה גט לכתחילה היכא שלא נישאת, אך היכא שנישאת אין להצריכה גט מקידושין הראשונים ולא חיישינן לר"מ, ודלא כדעת הדברי ריבות שהקל בזה שאף שאם לא נישאת אינה צריכה גט. וסמך המהריט"א דעתו בכמה סיבות, א'. מידי פלוגתא לא יצאנו, ומשום כך אין להקל. ב'. אזלינן בתר רובא, ולדעת הב"י מצטרפת דעת התומת ישרים. ג'. אזלינן בתר הוראות מרן.

ולאחמ"כ בהמשך דבריו הביא חכם אחד שהביאו הר"ב אשכנזי בתשובתו שכתב לחשוש לדעת הר"מ ולהצריך גט, אולם הר"ב אשכנזי דחה דבריו ורצה לחדש שאף בדעת הר"מ לא נחשוש לקידושין, ומסקנת המהריט"א דס"ס מידי פלוגתא אותו חכם והרב"א לא יצאנו, ועוד שלענין הלכה כתב הרב"א שכיון שיש טעמים נוספים להקל ע"כ אין בית מיחוש לאותם קידושין. ולומד מכן המהריט"א שלולא זה היה חושש לקידושין.

א"כ המתבאר בתשובתו זו שבדינים שבערוה כמו שמציין, גיטין וקידושין, חליצה ויבום, יש לתפוס כל החומרות אף שמרן לא התחשב בהם לדינא, ורק בשעת הדחק כגון עיגון גדול יש להקל כעיקר דינא דמרן, ואף בכה"ג אין להקל טפי ממרן (היינו, אף שהלכו להקל נמקום עיגון, כגון קיבלנו הוראות ואין להקל ממנו), ורק מפני חומרת דבר שבערוה אנו תופסים

¹ נערך מתוך דיבוק חברים ושימוש חכמים בכולל 'מקור הברכה' עם מורנו ראש הכולל הרב עופר עפג'ין שליט"א בתוספת הערות.

להחמיר לכתחילה מג' טעמים א'. דמדי פלוגתא לא יצאנו, ב'. שהמחמירים הם הרוב, וא"כ אף אם ליתא לטעמא דקבלנו הוראות מרן הש"ע הרי בתרי טעמי קמאי סגי שלא להקל כהר"ב אשכנזי, ומה המקום לומר שנסמוך על הרב"א להקל אף לכתחילה דלא כהני רבוותא.

ויש ליישב הערה זו, שאכן, לא נתכווין המהריט"א להחמיר בגופא דעובדא טפי ממרן אלא רק לכתחילה, אלא דנחית למאי דסליק מיניה, שהביא את מסקנת הרב"א היכא שמצטרפים צדדי היתר אחרים מיקל אף לכתחילה, ובזה מי יימר שמרן הב"י יחמיר לכתחילה, ועל כגון דא כתב המהריט"א שיש להחמיר אף דלא כמרן, היינו אי נימא שיודה הב"י להרב"א שבהצטרפות טעמים נקל אף לכתחילה, ע"כ כתב שאנו תופסים כל החומרות לכתחילה, אף בהצטרפות צדדי היתר אחרים.

ג. הנ"מ בשאר הלכות שקיבלנו הוראות מרן.

הנה כשנדקדק בדבר נמצא שאין הדיון דוקא בדבר שבערוה, אלא השלכותיו הן על כל קבלת הוראות מרן, שאם הסכמת האחרונים שבדינים שבערוה אין אנו מקבלים הוראות מרן אלא תופסים ככל החומרות, היינו לכתחילה, אך בדיעבד אין מחמירים יותר ממרן, נמצא א"כ שבשאר הלכות שבהם קיבלנו הוראות מרן, מוכרח הדבר שקיבלנו הוראותיו אף לכתחילה.

אך אם הסכמת האחרונים היא שבדבר שבערוה תפסינו לחומרא כשאר הפוסקים נגד מרן אף בדבר שבערוה, היינו שלא קיבלנו הוראות מרן בזה, א"כ בשאר הלכות שאומרים 'קבלנו הוראות מרן', אין הדבר מוכרח שהוא אפי' לכתחילה, ויותר נראה דנחתין חד דרגא לומר דבדיעבד עבדינן כמרן, אך לכתחילה יש להחמיר ככל הפוסקים בכל מקום.

והנה ממה שנתפרש במהריט"א, נתבאר שהיסב קבלת האחרונים לדינא לכתחילה ולעיכובא אף בשעת הדחק, אם אינו במקום עיגון גדול, הרי א"כ שבשאר הוראות מרן, יתכן לומר שמה שקבלנו, אף שהם לכתחילה, אך זהו דוקא במקום דוחק, שבזה מקילים כמרן אך שלא במקום דוחק יש לנהוג לכתחילה אף בשאר דינים להחמיר ככל הפוסקים.

ד. דעת מרן היב"א. לתפוס לחומרא לכתחילה. והנ"מ לשאר הוראות מרן.

והנה מרן היב"ע אומר וצוק"ל בתשובתו (פ"ו יורה דעה סימן ט"ו) אחר שמציין מקור הדברים מהמהריט"א בסי' י"א ומביא שכן הסכמת רוב האחרונים, כותב

וז"ל בסוף דבריו: וכלל גדול מסור בידינו מפי סופרים ומפי ספרים דלענין איסור ערוה החמורה לכתחילה יש לחוש לכל הסברות ואנן דיתבינן בירשו' ת"ו אף דקבלנו הוראותיו של מרן הב"י לכל הדברים לענין ממונא ואיסורא באיסור ערוה אנו מחמירים בכל הסברות כל שהוא לכתחילה וליכא שום עיגון בדבר ובנ"ד ליכא שום צד עיגון בדבר דבנקל יש לגרשה דכופין אותו לגרשה'.

הנה בלשון מהריט"א מבואר שכל מנהג זה שקיבלו לתפוס כל החומרות ואף נגד הוראות מרן זהו לכתחילה, והיכא דליכא שום עיגון, והנה לענין העיגון כבר התבאר בס"א שהכוונה לעיגון גדול, אך בעיכוב והפסד אינו נחשב לעיגון שנקל בו, אך מאידך מבואר בתשובתו זו שהוא רק לכתחילה ולא בדיעבד היכא שכבר נישאת, (ולכאורה נר' שטעם הדבר שאף הלאו להחמיר בדבר שבערוה כל היכא דלפשה, אך היכא שכבר נישאת יש בזה זילותא לקידושין ויש לחשוש לזה).

והנה יש להתבונן, מה כוונת המהריט"א להסיק מהחלק השני של דבריו, אחר שכתב שיש להחמיר לכתחילה לגרשה היכא שלא נישאת לאיש אחר, שהרי לכאורה זוהי אף מסקנתו בחלק השני אחר שהביא את שו"ת הר"ב אשכנזי, ומהו א"כ, מש"כ שיש להחמיר בכל הסברות לחומרא אף שקיבלנו הוראות מרן, משמע שלא ס"ל למרן הכי, והרי לעיל ביאר שזוהי חומרתו של מרן הב"י לחשוש לר"מ, ומשום כך לכתחילה אם לא נישאת צריכה גט.

אך לא יתכן לומר שבחלק השני בדבריו, מסקנתו שיש להחמיר מכוח דעת אותו חכם בשו"ת הרב"א אף בדיעבד אם נישאת, ובזה בא להוסיף חומרא על הב"י שהחמיר רק אם לא נישאת, וזהו שכתב במסקנת דבריו כלל גדול מסור בידינו וכו' אף שקבלנו הוראות מרן, בדבר שבערוה תופסים כל החומרות, דהיינו להחמיר על מרן. שהרי כתב להדיא בלשון 'לכתחילה', היינו שבדיעבד אין להחמיר וזהו כשיטת הב"י. (ועוד קצת הערה יש בזה, שנגוף המשוזה של הרצ"א מיירי צדינא דלכתחילה, שלא נישאת לאדם אחר וצוה החמיר אותו חכם וחשש לר"מ, ואין ראיה שגם דיעבד יחמיר כולי האי).

וליישב מה דמשמע בכלל גדול שמסיים בו, דתפסינן ככל החומרות אף נגד דעת מרן, אין כוונתו לנידון דידהו, דבזה אין להחמיר יותר מהב"י, דאף הוא סבר להחמיר לכתחילה, אלא כוונתו בעלמא יש להחמיר לכתחילה, אף כשמרן אינו תופס חומרא זו.

אך אכתי יש לתמוה למהלך זה, מה בא להוסיף אחרי החלק הראשון, אחרי שהוכיח כדבריו שיש

'לכתחילה', יש לדחוק שהוא לא דוקא אלא משמעותו כשאין עיגון גדול, ולא רק כשלא נישאת עדיין, אלא אף שנישאת כבר לאדם אחר חוששים לקידושי הראשון כל עוד שאינו עיגון גדול, כמבואר, וכן מוכח שזו הבנת הזב"צ, שהרי כשצידד את המהריט"א לחומרא השמיט מקולמוסו את תיבת לכתחילה, ורק כשצדדו להקל כדבריו במקום עיגון, הביאו כלשונו וככתבו 'דענין איסור ערוה החמורה לכתחי' יש לחוש לכל הסברות'.

ואכן הרצון לומר כן דזיל בתר טעמא, דהנה בסיבת הדבר שכל החומרות בדבר שבערוה נגד מרן הם רק לכתחילה, יש לצדד בשני דרכים, א'. דכל היכא דליכא עיגון והיכא דאפשר, כלך בדרך טובה, ובדבר חמור כערוה החמירו אף מדינא, אך היכא דלא אפשר, דהיינו שיש עיגון בדבר, הנה יש טעם מנגד להקל ולהתיר את אותה אשה לעולם. ב'. אך אפשר"ל שכל מה שהחמירו נגד מרן הוא דוקא היכא דליכא זילותא דדינא, שלא נישאת לאדם אחר, אך היכא שנישאת לאדם אחר, אין לפקפק מעתה בנישואין השניים משום חשש בקיום הנישואין הראשונים נגד מרן, דאיכא בזה זילותא דדינא ובוזה יש משקל להקל, אף במקום חומרת דבר שבערוה.

הנה מדרכו של הזבחי צדק אתה למד, שתפס את חומרת האחרונים בדבר שבערוה כל היכא דאפשר ואין מקום עיגון בזה, וכוונת הלכתחילה הוא כאמור כל היכא דאפשר ואף שנישאת לאדם אחר, וע"כ יש לגרשה משום חשש קיום הנישואין הראשונים. (וסי' נמקום הסכים עמו הר"ם בנקודה זו).

ולאור האמור, ההשלכה שתצא מכך לשאר דינים שבהם קיבלנו הוראות מרן, לא יפלא אם נמצא בתשובותיו שעל אף שכותב שקבלנו הוראות מרן, מוצא לנכון להחמיר לדינא נגד מרן, שכן כאמור, הכל נמדד לפי דרכו במה שלא קיבל הוראות מרן, ואם בדבר שבערוה סובר שיש להחמיר אף בדיעבד נגד מרן ובוזה כוונתו שלא קיבלנו הוראות מרן, א"כ במקום שקיבלנו הוראות מרן היינו רק בדיעבד, אך אה"נ לכתחילה יש להחמיר נגד מרן ואפי' בשעת הדחק, ובוזה החילוק בין דבר שבערוה לשאר הדינים.

אך כאמור מפשטות המהריט"א משמע שתופס חומרת כל הפוסקים בדבר שבערוה לכתחילה לעיכובא אף בשעת הדחק שלא במקום עיגון, וא"כ יצא שאפשר לומר שבשאר הלכות שקיבלנו הוראות מרן, הם לכתחילה בשעת הדחק, אך שלא בשעת הדחק יש להחמיר נגד מרן.

וז"ל: 'ועכ"פ הדבר ברור שכל זה לא נאמר אלא לחומרא לכתחילה ואין שם מקום עיגון כלל'.

הנה כמו שהתבאר לעיל, בגוף דברי המהריט"א בסי' י"א ובסי' ע"ה, שאכן מנהג זה נאמר לכתחילה ולא בדיעבד, ואף שאין הדבר מבורר מתשו' בסי' י"א, הרי בסי' ע"ה הוא מפורש, אך מה שמשמע מהיבי"א שהדבר לא נאמר אלא לחומרא לכתחילה, דהיינו שלא בשעת הדחק כלל, לכאורה אין זה מתוך דברי המהריט"א. ואין משמע שדברי היבי"א מסברא דנפשיה, שכן לאורך כל התשובה מינכר שזהו מקורו ואזיל בתריה.

עכ"פ להאמור לעיל, נמצא שאם דעת היבי"א בדבר שבערוה שאנו תופסים כל החומרות נגד דעת מרן רק לחומרא לכתחילה, א"כ בשאר דינים שבהם קיבלנו הוראות מרן, אין גם להחמיר בהם לכתחילה נגד דעת מרן, דהיינו שדעת מרן בהם היא לעיכובא ואין לזוז מהם אף לא לחומרא בעלמא.

ה. דעת הזבחי צדק לתפוס אף בדיעבד. והנ"מ לשאר קבלות מרן.

אך הנה בתשובת הזבחי צדק (סי' מה"ע ס"ג) משמע שמצדד להחמיר נגד מרן אף בדיעבד, כאשר הבעל ברח ולא נודע מקומו, והלכה ונתקדשה לאיש אחר, ואף שיש לצדד שהקידושים הראשונים מעיקרא לא תופסים משום פסלות עד אחד שהיה סומא, ולדעת הש"ע אין חוששים לקידושיין, אעפ"כ לא מיהר להתירה, וז"ל: 'דהגם שהבאנו לעיל סברת רוב הפוסקים שאין חוששין לקדושי עד א' מ"מ האיכא ס' סמ"ג ז"ל והמרדכי בשם רא"ם דיש להחמיר וכ"כ מור"ם ז"ל בהגה וכו', ומה גם דמנהג עירנו זו בגדאד יע"א דאזלי לחומרא ומצריכים גט לקדושי עד א'. הנה אף שהביא רזה"פ שהקלו כמרן, חשש הזב"צ לדעת המחמירים, וכתב שכן המנהג בעירם, ובהמשך תשובתו צידד את המהריט"א שאנו מחמירים אף כנגד מרן.

ובמסקנת תשובתו סמך היתרו על המהריט"א וז"ל: 'וכן ראינו למהריט"א ז"ל באותה התשובה וכו', הרי דבנדון שלו אם היה מקום עיגון היה מתיר הרב ז"ל וא"כ האשה הזאת משום דהוא מקום עיגון יש להתיר לכל הסברות'. ע"כ לשון הזב"צ.

הנה לאורך כל תשובתו מינכר שתפס את חומרת המהריט"א לדינא אף בדיעבד, ורק במקום עיגון גדול הקלו, וכמו שמשמע יותר מתשובתו בסי' י"א שאף בשעת הדחק אין להקל, וצריך לגרשה ולתפוס חומרת כל הפוסקים אף נגד מרן, ולשון המהריט"א שכתב

הרב בן קונסטנטיני

מח"ס "בעי חיי" ו"קמחא דפסחא"
ביהמ"ד "משכנות חיים ליצחק"
ירושלים

סימן פ

נדה אי חשיב דבר שבערוה או לא

הנה חג הפסח האחרון הותיר אותנו חסרים מאחד מפוסקי הדור הרה"ג הרב שמואל וואזנר זצוק"ל בעל שו"ת שבט הלוי, והראויים לכך זכו להספידו, מ"מ ידוע את אותו אהבת רעים, קשר תמידי ב' גדולי פוסקים הדור האחרון הלו הם פאר הדור הגרע"י זצוק"ל והגאון המנוח, לכן אתן מנת חלקי ואציין עניין הלכתי אשר נחלקו בו אותם גאוני עולם, והוא אחד מיסודות התורה, ואע"פ שרשאי אני להאריך בדין זה, מ"מ גם הקוצרים ה' עמהם. והוא בענין איסור נדה החמור אי חשיב דבר שבערוה או לא, וזה החלי בעזר הצור גואלי.

אביזרייהו דגילוי עריות (ולכאורה לפי הג"ל אין לזכר לייסונו של הנית שמואל אה"ע סימן כ' בדברי מרן אשר זיינו נושאי כליו של מרן).

ובש"ע כתב בזה הלשון "אם בעלה רופא אסור למשש לה הדופק", ומרן סתם לשונו ולא פירט האם איסור זה הוא אפילו במקום פיקוח נפש או לא, ולענ"ד נראה לדקדק דמרון כן פשט הסתפקותו וכתב להקל במקום פיקוח נפש, והראיה לכך היא דסתימות לשונו בש"ע זהה ללשון הרמב"ן המצויין בב"י, ומדברי הרמב"ן דייק מרן להקל במקום פיקוח נפש, (ולאו למימרא דפסק מרן כשיטת הרמב"ן אלא דהכריע דנמי זהא מודה הרמב"ם דאין טעם הקלמו של הרמב"ן משום דאצטורא דגילוי עריות לאו זכלל גילוי עריות אלא מטעם אחר והוא דזכלל אינו חשיב עריות דהרי אינה נגיעה של חיבה היא, וממילא דין זה לכת"ע הוי). וכן מצאתי בס"ד בדברי ערוך השולחן דדקדק מסתימות מרן כלשון הרמב"ן. וכן פאר הדור בספרו טהרת הבית ח"ב (דף ריח) ציין לדברי המנחת יעקב בתורת השלמים (ס"ק טו), דכתב כדברינו ממש. ולכאורה מלשון הרמ"א משמע דהבין את דברי מרן כפשוטם, דאם לא כן אמאי הוצרך להוסיף ולומר דבזמן פיקוח נפש בשם ש"ד והגהות המרדכי (ושמא רמז הרמ"א לכל הג"ל שהוסיף נסוגרים שכן דייק הצי"ל שזמן הרמב"ן וי"ט). אך לא אכחד דשני גדולי העולם שהם הש"ך והב"ש הבינו דברי מרן כפשוטם מ"מ את הנראה לענ"ד כתבנו, זאת ועוד דנראה דגם הפוסקים הנ"ל יודו דמ"מ למסקנה פסק מרן להקל כדברי הרמב"ן ודו"ק.

ראשית כל יש לציין הא דמרן הב"י הסתפק בסימן קצ"ה וז"ל, כתב עוד בתרומת הדשן (סי' ננ) בשם גדול אחד דאשה [נדה] חולה ובעלה רופא אסור למשש לה הדפק ונראה מדבריו שאפילו בשאין רופא זולתו אסור, וגם בתשובות להרמב"ן סימן קכז אסר לבעל למשש דפק אשתו נדה, ואע"פ שלשון השאלה היה בשיש שם רופאים אחרים אלא דבעלה ניהא לה משום דמזומן תדיר, נראה דלמאי דאסר לא שאני לן בין יש שם רופאים אחרים לאינם. ומיהו אם החולי מסוכן ואין שם רופאים משמע קצת מדבריו דשרי, משום פיקוח נפש אלא דאיכא למימר דלטעמיה אזיל (פהשגות על סה"מ ל"ט שנג) דסבר דנגיעת נדה אינה אסורה אלא מדרבנן, אבל להרמב"ם (סה"מ שס, והל' אסור' פכ"א ה"א) דנגיעת ערוה אסורה מן התורה הכא אע"פ שיש בו פיקוח נפש אפשר דאסור, משום דהוי אביזרא דגילוי עריות וצ"ע. עכ"ל.

ולכאורה יש לחקור מאי הסתפקותו של מרן דהרי הרמב"ם (בהדיא) ספר המנוחות ל"ט שנג) כתב וז"ל "כגון חיבוק ונישוק והדומה להם מפעולות הזנות", והנה מבורר מלשון הרמב"ם דדוקא נגיעה דרך חיבה היא דאסורה מן התורה, והכי הקשה הש"ך בסימן זה, והשיג על דברי מרן אלו ע"ש. ובאמת דברי פלא המה כיצד הבין מרן הבנה שכזו בדברי הרמב"ם? ולכאורה היה נראה לבאר דרך מחודשת בדברי מרן אלו, והם דודאי מרן לא טעה ח"ו בהבנת הרמב"ם, וידע הדק היטב דיש חילוק בין נגיעה של חיבה לסתם נגיעה, וכל הסתפקותו של מרן היא דוקא באשתו נדה אשר ליבו גס בה, האם נגיעה בעלמא כגון מדידת הדופק יש לאסור משום

הנפשות העושות, הוקשו כל העריות כולן לנדה, מה נדה בהעראה, אף כל בהעראה". והנה הרא"ש שם (פרק ו סימן ג) וז"ל "אשכחן נדה, שאר עריות מנלן וגו'.." וכלשון זה כתב הר"ף שם, א"כ שמענו מדבריהם נמי דנדה היא דבר שבערה, ויתרה מזו נמצאנו למדים דמחלוקת בבלי וירושלמי היא, וע"פ זה יתייצבו דברי הראשונים דכתבו דנדה היא דבר שבערה ואינם סותרים דברי הירושלמי אלא דסברי כדרכם כשיטת הבבלי. זאת ועוד דהגרע"י בעצמו בספרו חזו"ע פסח (דף לז) כתב שאין אנו יכולים לסמוך על ראיות האחרונים נגד הקדושים שוכני עפר, וא"כ עין רואה ואוזן שומעת דרוב ככל הראשונים סברו דנדה היא בכלל דבר שבערה ובניהם ג' עמודי ההוראה. ויתרה מזו הכי מצינו בדעת מרן ז"ל בהדיא בביתו (סימן קס"ה).

ובס"ד מצאתי בכתבי הח"ח מכתב מ' (הוצא נספר ליקוטים על החומש פ' מקץ) דכתב דנדה היא חד מג' העבירות שנאמר בהם יהרג ואל יעבור. וכ"כ בספר קובץ תשובות בשם הגריש"א דנדה כן היא דבר שבערה. וכן בספר אהל משה לר' משה בן עבו (ועין יצי"א אורח חלק ט סימן קז מה שהשיג עליו שם). וכן בספר היד החזקה לרה"ג ר' יעקב דהאן שליט"א בסוף סימן כו שהוכיח כן. אך מה נעשה דפאר הדור הגר"ע יוסף ז"ל (בהקדמת טהרת הנצח יצי"א חלק ו' סימן ט"ו וחלק ט' סימן ק"ו) לא סבירה ליה הכי, והכריע דנדה אינה בכלל דבר שבערה (ונפ"מ להחמיר נגד מר"ן). וכן הכריע בשו"ת נודע ביהודה קמא אבן העזר (סימן נה), וכן המהרש"ם ח"ב (סימן קפז) ובחלק ט (סימן קס). וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ה (סימן קסד). וכן בשו"ת חלקת יואב אבן העזר (סימן סז ד"ה "דהרי הלכה"). וכן בשו"ת שמחת כהן יו"ד ח"ב (סימן סה ד"ה "ומה שמענו"), וכן בשו"ת אגרו"מ יו"ד ח"ב (סימן קס). וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן ע), וגם הגאון הרב וואזנר זצ"ל נתן חלקו בחקירה זו, יעוין בהקדמת ספרו שיעורי שבט הלוי, וסיים לדייק מדברי רש"י בגיטין (דף ו ע"ב) וכן מהב"י הנ"ל דנדה חשיב דבר שבערה והוא כמבואר. וא"כ צע"ג לי העני בהכרעה זו דמרן מלכא וסייעתו, וחידו"ת אלו שלחתי לכמה מו"צ ולא נמצא רפואה למכתי, דלכאורה הדרך סלולה להכריע שנדה היא דבר שבערה, ואבקש דעת עליון להבין טעותי וברותי.

וה' יתברך יזכנו להיות ממחפשי האמת באמת ממני הצעיר בן קונסטנטיני ס"ט. ירושלים ת"ו.

והנה מ"מ עולה מן כל האמור דנדה היא בכלל דבר שבערה, שהרי בין שנבוא ונסביר את הסתפקותו של מרן כפשוטו וכשיטת הב"ש אה"ע (סימן כה) דאפילו בנגיעה שאינה של חיבה בסתמא יש לאסור, ובין לפי מה שביארנו דכל הסתפקותו של מרן היא דוקא באשתו נדה דליבו גס בה, מ"מ לכאורה פשוטה היא מלפנינו דנדה היא בכלל דבר שבערה. כן מדוקדק מכל נושאי כליו של הש"ע ובכללם הש"ך, הב"ש, הגר"א, גליון המהרש"א, תורת השלמים והדגול מרבבה, דאם לא כן מעיקרא דדינא פירכא כל הסתפקותו של מרן הש"ע, וכן תמצא בשיטת הרשב"א בחידושי לחולין (י ע"ב) לחד שינוי,א, וכ"כ הריטב"א פסחים (כה ע"א) בשם רבו הרא"ה, דנדה היא דבר שבערה ובכלל דין יהרג ואל יעבור. וכן תמצא בספר מנחת חינוך (מנחה מר) דציין למחלוקת בין רש"י לרמב"ם בדין זה, וכתב דסתימות דברי הרמב"ם מורים כשיטת שאר הראשונים דנדה היא דבר שבערה, והשאר סברת רש"י בצ"ע, ע"ש. (ונעיקר דבריו ל"ע כיצד יסביר דעת רש"י בגיטין דף ו' ע"ב ד"ה "גילוי עריות" דכתב דנדה היא בכלל גילוי עריות ע"ש, אלא צע"כ יש לנו לדחוק בשיטת רש"י כשאר הראשונים, ומ"מ ק"ק מלשונם צינמות דף נד ע"ב). והנה תוס' בריש גיטין הכריחו לכאורה דנדה לא היא דבר שבערה, וכן פירשו רוב האחרונים את דבריהם, מ"מ רק רוב המפרשים. דהרי בשו"ת מעיל צדקה (סימן נד) ובספר המקנה לקידושין (דף סו ע"א) הוכיחו אחרת מדברי תוס' הנ"ל (הוצא דנדיהם בטהרת הנצח) וכן סבר אותו שואל המובא במהרש"ם ח"ב (סימן קפז), (ומ"מ המהרש"ם דחה דבריו ע"ש). (והוא א"ן להוכיח הספק מהא דנן הנדה לאו ממזר הוא, שטעם היתרו היא משום דקידושין מופסים נדה ואע"פ שערות הוא). א"כ לכאורה עין רואה דיש להחמיר ולומר דנדה כן היא דבר שבערה, דאין ספק בהבנת תוס' הקדו' יבוא וידחה דעת שאר הראשונים דכתבו בהדיא.

והנה מורנו ורבנו פאר הדור אורו של עולם בהקדמת ספרו טהרת הבית ח"א נשאל בדין זה האם נדה היא דבר שבערה או לא, והוכיח מגמ' ערוכה בירושלמי סנהדרין (פ"ז ה"ה) דלא היא דבר שבערה ע"ש, וציין כן לפני משה והמראה פנים שם דכתבו כן, והנה לכאורה מדברי המראה פנים יראה דמציין הרב הנ"ל לגמ' דידן מסכת יבמות (דף נד ע"ב) דחולקת על דרשת הירושלמי וז"ל "אלא אמר ר' יונה, ואיתמא רב הונא בריה דרב יהושע, אמר קראי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו

הרב אורי שהרבני

מח"ס "ליקוטי אש", "דרכי אבות", ירושלים.

סימן סא

בדין ברכת מעין-שבע בבית האבל ובליל-פסח שחל בשבת

חז"ל: "כי לא דבר ריק הוא מכם" – אם ריק הוא "מכם". ובשם הקדמונים אמרו: "מקושיות לא מתים". ולכן אף אם לא היינו מוצאים דרך או שביל ליישב שאלות אלו, אין אנחנו רשאים לחלוק ולבטל דברי הראשונים ח"ו, אלא לקבלם באהבה ולהתפלל לפני הקב"ה שיאיר עינינו בתורתו. וכמה כ"ש וק"ו השתא כשהיישוב לכל השאלות הנ"ל הוא פשוט (כמו שינאר), עד שקושיא מעיקרא ליתא, הרי אדרבא, מחפש האמת באמת, דוקא מכח קושיות אלו היה לו להגיע למסקנה, שדברי הגאונים מזוככים ומתוקים בטעמם.

והנה אף שבפשטות מבואר (נמור סי' רסא), שכוונת התקנה היתה משום שבתי כנסיות שלהם היו בשדות, (והיו מניינים שם מוסיקים), ותיקנו אותה בשביל בני אדם שמאחרין לבוא "שיסיימו תפילתם" בעוד שש"צ מאריך, [ובזה לכאורה היה קצת מקום להבין התמיהות הנ"ל]. מ"מ המעיין בביאור הגר"א יראה, שבשורה אחת קצרה יישוב הכל על נכון, (כלומר שימנעו וגם לו ענמו, ברוב גדול, הוקשו חלק מקושיות אלו, אך ראה ליישג הגאונים ולא ח"ו לחלוק על דברי קודשם מחמת קושיות!!).

כי על דברי מרן הש"ע (שם סי' ג) שכתב בזה"ל, אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת, או שלא התפלל כלל ושמע מש"ץ ברכה מעין שבע מראש ועד סוף, יצא. (וכידוע הטור שם נסוה"ס תמה ע"ז, אך מנן הכי הסיק לו כיעו"ס). זאת מצאנו שכתב בביאור הגר"א: "שהרי הגאונים מפרשים דהא דאמרינן משום סכנה היינו שהבאים באיחור אחר התפילה ישמעו מהש"ץ ברכה מעין שבע ולא יצטרכו להתפלל בעצמם". נמצא לפי"ז שכוונת התקנה בשביל המאחרים לבוא – לגאונים – לא [רק] כהבנה המפורסמת כדי שיתעכבו הקהל כמה רגעים עד "שיסיימו הציבור תפילתם", אלא יתירה מזאת כדי שישמעו ברכה זו מהש"ץ, ובכך יפטרו מלהתפלל תפילת לחש¹.

כתב מרן הש"ע (סי' רסא סע' י), "אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניוזקין". וכן פסק מרן רשכבה"ג רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל בחזו"ע שבת (ס"א, ש"ע), וז"ל: קצת צבור המתפללים בבית חתנים או אכלים, אין הש"ץ אומר ברכת מעין שבע, שלא נתקנה אלא בבית הכנסת, שהיתה בשדה במקום סכנת המוסיקים. ובליל פסח שחל בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע, כי ליל שימורים הוא לה', ואמרו חז"ל (פסחים קט:), לילה המשומר ובא מן המוסיקים, לפיכך לא תיקנו בו רבותינו 'ברכה מעין שבע' (רב נסים גאון וסיעתו), ושליח ציבור האומרה יחוש לעצמו מאיסור ברכה לבטלה, ואין לענות אחריו אמין. עכ"ל. וכ"כ בחזו"ע פסח (עמ' ש"ע), ובחזו"ע אבילות (ס"ג עמ' מא, פז), ועוד.

והנה עתה ראיתי בירחון אור תורה (מקפג, סי' מד), שעמד ח"א לשאול כמה תמיהות בדין זה: א. מדוע הסכנה מצויה אך ורק בליל שבת ולא בלילות חול וימים טובים? ב. מדוע בליל כיפור שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, והרי ביוה"כ מאריכין בסליחות לאחר תפילת לחש ומה צורך יש בעוד תוספת כמה שניות של ברכת מעין שבע למאחרים? ג. מדוע בבית חתנים או בבית אכלים אין אומר ברכה מעין שבע, האם לא שייך בהם ענין המאחרים? ד. הלא זמן ברכת מעין שבע הוא לכל היותר דקה אחת ומה תועלת בדקה זאת למאחרים? ה. למה תיקנו ברכה בשביל לעכב הציבור ולא שבח כמו שיר השירים או נשמת כל חי או כמה מזמורי תהלים?

ומכח שאלות אלו ועוד כיוצא-בהם, הגיע למסקנה תמוהה, נגד דעת מרן הש"ע הנ"ל (כאן ונס"י מפז), שצ"ל ברכת מעין שבע גם בליל פסח שחל בשבת וגם בבית אכלים ואין בזה שום חשש ברכה לבטלה, כי היא כמין לחש לבטל המזיקין ולא כדי לעכב את המאחרים.

והנה, אם מכח קושיות נרצה לייסד דינים והלכות חדשות, הרי שהמתבונן יראה כי קל יותר מחמת קושיות אלו עצמן, לחזק ולבסס את דינו של רבינו נסים גאון הנ"ל (שנזכר נמור סי' מפז, וכלה"ל), מאשר לבדות מליבנו פסקים חדשים. מה-גם שכבר לימדנו

1. וא"כ אחר שנפלו כל קושיותיו בבירא (כלה"ל), ודאי שיש לנו לבחור ולהעדיף הדרך הזו המיישבת דברי הראשונים כראוי, ולמנוע עצמנו ממסקנות מחודשות ומזרות אשר לא שערם אבותינו, שאינה נמצאת ברוא"ח כלל, וכל זה רק מחמת קושיות שאינן הכותב.

וכעת מובן שפיר למה תיקנו "ברכה" זו, כיון שהיא פוטרת את המאחר מתפילת ערבית. ולכן גם ביו"כ פ' אם איחר והפסיד את תפילת ערבית, למרות שאומרים עכשיו סליחות שעה ארוכה, מ"מ תיקנו ברכה זו לפוטרו מתפילת ערבית, [וכך יוכל מיד להמשיך אמירת הסליחות עם הציבור].

ומה שתיקנו כן רק בשבת, הנה מלבד מש"כ האבודרהם הביאו רבינו ביבי"א ח"ב, (כפ, סוף אות ג), שסכנת מזיקים מצויה בלילי שבתות. עוד יש להוסיף שזהו מחמת שבשבת יותר מצוי ש"מאחרים" לבוא, מאחר ואסור לבשל בלילה, אבל ביו"ט (וכ"ש ציוס חול) פחות מאחרים, וכ"כ לפרש רבנו במאור ישראל (שנת שס, והיינו למרות הגמ' צמגילה כג. וד"ק), ור"ל, גם אם יהיו מאחרים ביו"ט או בחול, אין כ"כ סיבה להתחשב בהם, ורק בשבת שאז האיחור הוא כמעט בגדר אונס מחמת שטרודין בהכנות לשבת, לכן ראו לתקן כן רק בשבת, ולא ראו לתקן ברכה זו גם בשאר ימים (וראה נהפ"ק), מה גם שבימות החול (ושמא גם ציו"ט) אפשר לגרש הסכנה ע"י נר או פנס וכדומה.

לאור זאת נבין היטב גם מדוע ולמה בבית האבל לא תיקנו מעין שבע, והיינו מהטעם הנ"ל, מכיון שאין מזיקין – שהרי מקום התפילה הוא בין שאר הבתים במקום יישוב, ולא מחוץ לעיר. [וי"ל עוד, שגם בימות החול היו מתפללים בבתי-כנסת 'קטנים' שקבעו להם לפילה ולימוד בסיום מלאכתם בין בתי מגוריהם (ע"י נרכות ד: ונכ"ש שנת שס), ודו"ק].

ועוד מה שהקשה וכי יש לתקן "ברכה לבטלה" בגלל המאחרים, ועדיף היה שיתקנו לומר מזמורי תהילים או נשמת כל חי, לפי האמור מיושב שפיר, דבדוקא תיקנו ברכה שמטרתה להוציא יד"ח את המאחרים, לפוטרו מתפילת לחש, ומובן שלזה לא יועילו לא תהילים ולא נשמת כל חי, וז"פ³.

וראיתי להעלות הדברים על הכתב בדבוק חברים, מחמת שראיתי ששגה בזה לפענ"ד, ואכמ"ל.

3. זאת ועוד יש לציין, דדעת הארחות חיים והכל"ב, שהסיבה שתיקנו אמירת פרק 'במה מדליקין' גם הוא מטע"ז, בשביל אותם מאחרים, שלא יבואו לידי סכנה, כמו הטעם של ברכת מעין שבע (חזו"ע שצ"א עמ' שלג). ובתוס' (נרכות ד: ד"ה לאמר), משמע שגם בחול התחשבו חז"ל באותם שמתעכבים ומאריכים בתפילתם, (אך לא הוזכר 'מאמרים'). וא"כ גם מה שדאג הכותב למה לא תיקנו לומר 'נשמת כל חי' וכדומה, הנה שוברו בצידו כי תיקנו כן, אבל עדיין הוצרכו לתקן 'ברכה' בדוקא ומהטעם האמור. הכותב.

ומבואר, כאמור, שכיון שיכול לשמוע ברכת מעין שבע מהש"ץ ולצאת י"ח תפילה, א"כ השתא ודאי מובן שפיר מה פשר התקנה של חז"ל בזה, כי אין זו ברכה שנתקנה כדי לחסוך לאותו המתאחר 40 שניות או דקה, שזהו הזמן שלוקח לומר את הברכה, אלא שגם אם איחר כרבע-שעה ויותר, אחר שכבר אמרו הקהל ק"ש וברכותיה, ותפילת העמידה וגם ויכולו הנאמרים בניגון ובנעימות קול לכבוד שבת-קדש (ע"י חזו"ע שנת א' עמ' שנו), יכול המאחר הזה – לכתחילה² – לשמוע ברכת מעין שבע מהש"ץ ולצאת י"ח תפילת ערבית "בציבור" [ואח"כ יחזור ויאמר ק"ש וברכותיה, בביתו או בהליכתו].

הראת לדעת לפי"ז, שבתקנה זו יש תרתי, ו"בכלל מאתיים – מנה", כלומר, לא רק שהרווחנו בברכה זו שיש כאן עוד זמן שמתארכת התפילה וממתינים הקהל, ובו יוכלו המאחרים (-קט) להספיק ולסיים תפילתם בעוד שאומר הש"ץ מעין שבע, אלא יתירה מזאת, שגם מי שאיחר (הרבה, יותר-מדי) יוכל לשמוע הברכה מהש"ץ ולצאת י"ח תפילה.

2. ואם אמור יאמר השואל, מה נעשה שלשון הש"ע [וכן פירשו ופסקו גם במשנ"ב (סוף ס"ק כח, וס"י קטו ס"ק טו), ובלוית חן (ס"י ט), ובחזו"ע שב"א (עמ' שפה)], מוכיח לא-כן, כי מדבריו משמע דלכתחילה אין לסמוך על שמיעת הברכה מהש"ץ, אלא הנכון להתפלל תפילת ערבית במלואה, ורק "בדיעבד" כתב מרן שיצא בשמיעה מהש"ץ (ע"י חזו"ע שס עמ' שפו). [וכ"כ בחזו"ע (מנוכה עמ' רפג), וכתב דאף לרבינו האריז"ל יש לסמוך ע"ז, בדיעבד, ע"ש].

הנה הביאור בזה הוא פשוט, כי אף שכאמור, להגר"א, כך למדו הגאונים בטעם התקנה שנתקנה כדי שישמעו הברכה מן הש"ץ ויצאו ידי חובת תפילה ומשמע ודאי לכתחילה, מ"מ אנו למעשה לא משועבדים לסמוך ו'להקל' כדבריהם, ואם מפוסקים אחרים רוא"ח עולה שלכתחילה ראוי שיתפלל בעצמו, ודאי שראוי לחוש ולהחמיר ולחשוש לדעות האחרות בזה, כראות עיני פוסקי הדורות, אולם מ"מ, אין זה סותר את פסק הגאונים והבנתם בטעם ובסיבת התקנה הזו, כלומר, כיון שהשתא לא קשה עליהם ולא מיד, אף שלמעשה מחמירין ומורים דלכתחילה יש להתפלל תפילה גמורה, מ"מ זה מחמת שרוצים אנו לחוש לאותם דעות הסוברות שלא יוצאים י"ח בזה, אבל עצם הדבר שלסברת הגאונים זו היא סיבת התקנה, כבר בזה תורצו כל קושיותיו.

רצוני לומר: כי אכן באמת יש לנו ויכוח אם לסמוך על ה"לכתחילה" הזה שכתב הגר"א למעשה, או שמא ראוי "להחמיר" ולחוש בזה להחולקים, אבל "להקל" כנגד סברת הגאונים ולאומרה בליל פסח או בבית האבל, לא נעשה זאת, אלא מקבלים אנו דבריהם בהכנעה ובענוה, ונחוש לנפשנו מאיסור ברכה לבטלה. ודו"ק היטב. הכותב.

הרב יהודה טאב

מח"ס "מבין שמועה", ועוד
ירושלים

מקורי וטעמי התפילות

סימן פב

הצרות שאירעו בעשרה בטבת

// ובו שיות הדחיות חל הנגף בהן. (ממוך הסליחות לתענית עשרה בטבת). [אולי צ"ל "בו" שיות הדחיות וכו'. שוב ראיתי מה שכתב ע"ז בבית דוד סי' שטז, ע"ש]. מתחיל למנות את הג' צרות שאירעו בחדש טבת, הצרה הראשונה היא שבו (צמד טבת) שיות הדחיות וכו', והוא כנוי לעם ישראל, דכתיב (ירמיה ג, יז) שה פזורה ישראל. ופירוש שיות הדחיות, נראה הכונה שהקב"ה העניש אותם, (וכמו שאמר חל הנגף צהן), מענין דחוי הנוטה ליפול. אלא שאינו מוכן מה הכונה שבחדש טבת חל הנגף בעם ישראל, והמפרשים פירשו חל הנגף ר"ל התחיל הנגף, ופירשו שהכונה על הנגף שהיה במדבר או בימי דוד, עיין פירוש ר' ישראל קושטא, ופירוש אב"א (ר' אליהו בן אמוזג) ס"ט (חמש תעניות ליוורנו תר"כ), אלא שלא ציינו מהו המקור לזה שאותו נגף היה בחדש טבת, וחפשי הרבה במדרשים וכו' ולא מצאתי. (והנה גם בקינות האשכנזים לעשרה בטבת כתוב שהיו לעם ישראל שלש צרות צדק, אלא שאכלס לא כתוב שהיה נגף צדק טבת, אלא כתוב שצדק טבת מרגמו את התורה ליונית, ע"ש. ופירשו המפרשים שם שמקורו צמגילת תענית, ע"ש. אבל מה שכתוב בקינות שלנו שהיה נגף צדק טבת, זה לא ידוע לי מהו מקורו). וצ"ל שבעל הקינה הזאת היה בידו איזה מדרש שכתוב על נגף במדבר או בימי דוד שהיה בחדש טבת.

שוב מצאתי בירחון או"ת אדר תשס"ז דף תנט ששאלו את הרב נאמן ע"ז, מהי הצרה השלישית, וענה שמלשון המשורר חל הנגף בהן משמע שהיה לפניו גירסא במגלת תענית שהיה נגף בבני ישראל בחדש טבת, ואולי בעגל (אס כי זה רחוק) [א"ה: לכאורה מעשה העגל היה ארבעים יום סמוך למתן תורה שהיה בסיון, ולא מסתבר שהיה בטבת], או בעדת קרח או בשטים בערבות מואב, וצ"ע. ונראה לפי פיוט הסגנון ומשקלו שהוא לר' שלמה בן גבירול, ורמז שמו בר"ת שעה, לקול, מר, החוזה. ויש לחפש במהדורות החדשות של שירי ר"ש בן גבירול בימינו אם מצאו מקור לדבריו, עכ"ל. וע"ש עוד בירחון אייר דף תרנה, וירחון תמוז דף תשצג, וירחון טבת תשס"ח דף שכא. שוב אחרי זמן מצאתי בספר הואיל משה באר שפירש החל הנגף בהן, על מעשה פעור, עכ"ל. ולענ"ד אף שלא נמצא מקור מפורש לזה, זה מסתבר מאד, שהרי אחרי מעשה פעור אמר הקב"ה למשה שינקום על מעשה פעור במדינים, ואח"כ יאסף משה (צמד צר לא, צ), והנה משה לפני פטירתו הוכיח את ישראל בא' שבט (דברים א, ג), וע"כ שזה היה אחרי מעשה פעור והמלחמה, ומסתמא המלחמה וחלוקת השלל שאחריה ומה שצוה משה את בני ישראל על כבוש וחלוקת הארץ וכו' (פרשום מטות מסעי) היה מיד אחרי מעשה פעור, ואם כ"ז לקח שבועיים או שלשה אז אכן יוצא שמגפת פעור היתה בחדש טבת. ולפי זה שהכונה על מעשה פעור, יש לפרש שיות "הדחיות" ר"ל שהדיחו אותן בנות מואב לדבר עבירה ולע"ז של פעור.

מודעא רבה לאורייתא

הרינו להודיע כי אין לסמוך הלכה למעשה על פסקים המובאים בקובץ זה והבאים אחריו, ואף אם נכתבו הדברים בדרך פסק, שאין זה אלא להתלמד ולעורר את לב המעיין. ולא יהיו ח"ו בכלל אלו שאמרו רבותינו ז"ל (סוטה כב) על הפסוק "כי רבים חללים הפילה", זה שלא הגיע להוראה ומורה.

למעט מאמרים שהבאנו מפיהם ומפי כתבם של מרנן ורבנן גדולי וחכמי
הדור שליט"א היושבים על כסא ההוראה

✧ יתדות זהב ✧

פרוייקט מיוחד: בכל קובץ יבחר מאמר אחד (ע"פ המלצת הרבנים המגיהים, שיבחרו את המאמר המושלם והמסודר ביותר, הן מצד תוכנו ואקטואליותו, והן מבחינת הכתיבה ההגשה והעריכה) המאמר יזכה לתואר "יתדות זהב", ויפורסם בעמודי האמצע של הגליון.

הרב יניב נסיר

מח"ס שו"ת "הלכה למשה" ועוד.
ירושלים

סימן סג

לכבוד מערכת הירחון הנפלא "יתד המאיר". אשמח אם תפרסמו מאמרי זה הנוגע לקדושת עמ"י. ומצורף עמו הצטרפות וגילוי דעת מגדול"י הגר"צ בוארון והגר"י שכנזי שליט"א. בס"ד. חשון תשע"ו לפ"ק.

לא עשתה הפס"ט ולא בדיקות ז"נ, רק בדיקת יום שביעי

בס"ד. ח' בתמוז תשע"ה לפ"ק.

בענין גדה אשר היתה במריבה עם בעלה זמן ארוך, ולא דברו זע"ז, ומאז לא הלכה לבית הטבילה במשך כמה חודשים. והנה בפעם האחרונה לוסתה נפסק דמה השופע, ואחר כז' ימים בפתע פתאום התפייסו שניהם, ועתה איוותה נפשה לטבול. ולא עשתה לא הפס"ט ולא ז"נ, ולא חשבה ע"ז כלל. רק עשתה ביום האחרון אחר שנתפייסו בדיקה אחת. האם יש צורת ה"פתח", להתיר לה לטבול.

א. בספר שו"ת אשר חנן (מלך ז-ס ס' כה) להרה"ג ר' חנן אפללו נר"ו, נשאל בזוג שהיו במריבה כמה חודשים ולא קרב זה אל זה אף בדיבור, ואצ"ל שבכל אותם חודשים לא הלכה לבית הטבילה כו"ע, והיו קרובים לגירושין. והנה ביום אחד נתפייסו הזוג וחזר השלום ביניהם.

והנה אותה אשה כבר כמה ימים לפני שנתפייסו יכלה לעשות הפס"ט, כי נגמר דמה לפני כז' ימים, אך לא עשתה כלום ולא חשבה ע"ז כלל כנ"ל. וההמ"ח כ' להקל לה לטבול ע"י בדיקה באותו יום – שהיה יום שביעי מיום שהפסיקו דמיה השופעים. וכל זה מבלי שעשתה הפסק טהרה ולא מוך דחוק, ושום בדיקה בתוך ז' ימי הנקיים, מלבד בדיקת יום ז' הזה. וטעמו משום דבדיקת הפס"ט דרבנן הוא כי נשי דידן ספק זבות נינהו, ועוד צירף ד' הרב זכרון יוסף (סימן י) דרוב נשים יש להם זמן קבוע להמשך ראייתן, וממילא כשעברו ימים אלו הוי דרבנן. ועוד

הב"ד הידועים דהנו"ב (קמא יו"ד ס' נט) שכ' באשה שאינה יכולה לעשות הפס"ט – משום מכה שבאו"מ וכדו'. שיכולה לעשות הפס"ט באופן שתהא נותנת דעתה במשך כמה רגעים אם יוצאה ממנה דם או לא. ע"כ. וכ' דאף שבנ"ד לא דמי, כי לא נתנה דעתה כלל לזה, ואדרבה בהיותם בימי מריבה לא עלתה על דעתה כלל מענין זה, מ"מ הואיל ורוב נשים בזה"ז מניחות פד כדי שהדם היוצא מהן בימי ווסתן יספג בו, א"כ בזמן שהיא מורידה הפד ושמה תחתונת דקה ונוחה לקבל הליחות, א"כ הוא זמן שמרגישה שאין יוצא ממנה דם, וכד' הנוב"י הנ"ל. ועוד צירף שנשי דידן מקנחות אחר מ"ר ואפשר דיעלה להם כבדיקה והפסק. וכ' שעפ"ז יש להקל בהנ"ל. ושאינן לחלק בין חילוני לאברך שאף לזה האחרון יש להקל כי בדורנו כולם קרובים להיכשל בכע"ז, עכת"ד.

ובמחכ"ת דבריו תמוהים, ובעוניי אני אומר שדבריו אלו לא נתנו להאמר כ"ש להכתב, ותמהני כיצד עלה בדעתו להקל נגד כל הפוסקים בחומרת גדה שיסודה בכרת ב"מ ע"פ גיבובי סברות אלו. ולעיקר דבריו, הנה הנוב"י לא היקל כלל בכעין נדונו דההמ"ח הנ"ל, כי בקושטא א"א להקל בהפסק טהרה ולעקור הדין ללא שתעשה האשה הפסק בין ימי טומאתה לטהרתה, ותהיה בחזקת טהרה. ולכן היקל הנוב"י במקרה חמור ביותר באשה שאינה יכולה להיטהר מחמת מכה שבאו"מ, ע"י שתתן דעתה בבירור שיש זמן שהפסיקו דמיה, ע"י כמה

בטה"ב שם (עמ' שמט) וז"ל: ולענין הלכה נראה בודאי שאין לזוז מדברי רוב הפוס' ומרן הש"ע, שבדיקת הפסק בטהרה ובדיקות היום הראשון והשביעי מהשבעה נקיים, צריכות להיות בדיקות גמורות בחורים וסדקים וכו' אולם כשאי אפשר לה לעשות בדיקה גמורה בחורים ובסדקים, כי הבדיקה הזאת גורמת לה ראיית דם וכו' יש לסמוך על מה שכתב הסד"ט וכו', עש"ב.

ב. וגדולה מזאת מצאנו בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן קעט) שכתב על בדיקה דהנוב"י וז"ל: ואומר אני הדין דין אמת גבי הפסק טהרה וא"צ ראי' אבל הספירות נקיים צריך ראייה ואין ראייתו מכרעת דאיך אפשר לומר אם עמדה בה"ש ולא הרגישה פפה"מ יעלה לה להפסק טהרה, הרי אנו דנין שביום וסתה נפתח מקורה להוציא דם וסתה ואנו חוששי' שעודנה פתוח ומורק דם עד שתפסוק לפנינו ואיך נאמר שכיון שלא הרגישה כל בה"ש שנפתח מקורה הרי פסקה דכי כל שעה נפתח מקורה הלא דלמא פתוח ועומד הוא וע"כ אי אפשר אלא שתבדוק בחורין ובסדקין ותדע שנסתם מקורה אבל שוב אח"כ אפשר לענין ספירת נקיים הוה ספורים לפנינו כל שברור לה שהשגיחה על עצמה שחרית א' מז' ימים ויודעת בודאי שאז לא נפתח מקורה ואמנם יהי' זה בהשגחה פרטית באופן שלא נחוש דלמא ארגשה ולא אדעתה אלא שתעמוד שעה א' מסיחת דעתה מכל הרהורים ומחשבות ומשגיחת על עצמה ויודעת שלא נפתח מקורה והוה ספורים לפנינו ואך יען שזה בדיקה ק' מאוד ע"כ עיקר הבדיקה ע"י הכנסת עד בחורין ובסדקין ואם לא תמצא דם הרי יצאנו מכל הספיקות, עכ"ל. ומבואר דס"ל דאין להקל בבדיקה זו אלא לאחר שעשתה הפסק טהרה בבדיקת עד כדת וכדין, ועוד מבואר בדבריו שבדיקה זו צריכה להיות באופן שתעמוד שעה א' (ומן מסויס) שבו תסיח דעתה מכל הרהורים ומחשבות ותשגיח ע"ע ותדע שלא נפתח מקורה. והיכן מצינו כל זה באשה הנ"ל שברגע א' בהיותה בביהכ"ס הורידה הפד וזרקתו, והלא ודאי שלא חשבה בכל הנ"ל כלל ועיקר, וודאי וודאי שיש לחוש בה דילמא ארגישה ולא אדעתה כמ"ש

רגעים שתהא מרוכזת בזה [וע"ע שם בסי' מז שכ' שצריך שתהא עומדת או מהלכת באופן שמרגשת בזיבת הדם. ואשה שמורידה הפד, הוא בד"כ בזמן היותה בביהכ"ס כשהיא יושבת על האסלה]. אבל אשה זו שלא חשבה ע"ז כלל ולא עלה על לוח לבה, וגם במה שהחליפה והסירה הפד ושמה התחתונית, הא אדרבה שמה התחתונית כי יודעת היא שאפשר שאינה נקיה לגמרי ועדיין יש לה טיפי דמים, ולא לכל אשה מצוי ליחות כמ"ש הכותב ובכ"ז רובא דרובא משתמשות בתחתונית הנ"ל עד שיכנסו לז"נ שיודעות הן שהן נקיות לגמרי. ומוכח דאדרבה לא חשבה כלל שהיא נקיה. ואף אי יהבינא ליה כל דיליה, מ"מ הא ודאי שלא התרכזה לברר היטב שאין הדם זה הימנה כמה רגעים, וא"כ ע"מ נסמוך. ועוד דאף הנוב"י ושאר גדולים אשר עמו שנסמכו על דבריו, לא מלאם לבם להקל בזה אלא באופן שבלא"ה לא תטהר אשה זו בדרך אחרת כלל, ובאופן שאין לה אפשרות לעשות הפסק טהרה, כי הנוב"י מייירי באשה שיש לה מכה במקור. ובשו"ת אבני מילואים (סי' כג) הב"ד הנוב"י גבי אשה שבעלה מאיים שלולי זה יגרשה, והיא צווחת ע"כ, ע"ש. וכן מבואר מד' הסדרי טהרה (סי' קטו ס"ק כג) שכ' שאפילו להסוברים שצריכה בדיקת חו"ס אף לבעלה, ודלא כהראב"ד אין בזה אלא חומרא מדרבנן, אבל מדאורייתא אינה צריכה בדיקת חו"ס, ובהכי ניחא דין בתולה שפוסקת בטהרה וסופרת ז"נ בעוד שהפתח נעול, והדבר ברור שא"א לבתולה לבדוק בחו"ס כלל, ומכל שכן בדיקה מעולה עד מקום שהשמש דש שהוא בודאי מן הנמנע, אלא צ"ל שמכיון שחומרא זו אינה אלא מדרבנן, אף הם לא החמירו אלא היכא דאפשר, אבל היכא דא"א סגי לה בבדיקה קלה דמהניא מדאורייתא. ע"ש. ומבואר דבלא אפשר בלבד הוא דמקלינן בבדיקת חו"ס, וכ"ש בקולת הנוב"י ודעימיה, והוא כמו בבתולה וכיו"ב שאינה יכולה להיטהר זולת בדרך זו, ואין ללמוד לנ"ד שאשה זו יכולה לעשות הפס"ט וז"נ מכאן ואילך כדת וכדין ולהטהר לבעלה, וברור. וע"ע בטה"ב (סי' עמ' שמו-שמו) שהביא כן מד' החזו"א ועוד, ומדבריהם למדנו דהיכא דאפשר אין להקל כלל, ע"ע. וכן כתב מרן הראש"ל זיע"א

וביותר מופלא הוא שמתוכן דבריו דהה"כ נראה שלא בירר עם השואלת כל נקודות אלו וסמך סמיכה בכל כוחו על השערות אלו. ואף ד' הנוב"י אינם מוסכמים כלל (עי' צט"ז ח"ב עמ' שמו), והבו דלא לוסף עליה, ישתקע הדבר ולא יאמר. [וע"ע בשו"ת קנן תורה ח"א סי' יט אות ג, ע"ש].

ג. ובטה"ב ח"ב (עמ' מעט) כתב בזה"ל: והנה מכללם של דברים יש ללמוד לדבר המצוי בזמננו בעוה"ר, באשה שבאה אל המקוה לטבול, ומתוך שיחתה עם המשגיחה על הנשים הטובלות, הבינה המשגיחה שהאשה הזאת לא עשתה הפסק בטהרה, ולא הבדיקות שצריכות לבדוק בתוך שבעה נקיים, ואם לא תרשה לה לטבול באותה שעה, קיים חשש סביר שהאשה הזאת תראה עצמה נפגעת, ותשוב לביתה כלעומת שבאה, לבלתי שוב יותר אל המקוה, והיא ובעלה כשול יכשלו באיסור כרת ממש, במשך זמן ממושך, לכן הואיל ולא נראה שיצא ממנה תקלה ומכשול לשאר נשים, כי אין זה דבר הניכר לעין לנשים אחרות, והואיל ודעת הגאון בעל זכרון יוסף וסיעתו רוב הנשים פוסקות מלראות אחר ארבעה וחמשה ימים, ואזלינן בתר רובא מן התורה, תוכל להעלים עין לאותה שעה ותרשה לה לטבול במקוה, ורק לאחר שתעלה מן המקוה, תעיר תשומת לב בדרכי נועם שההלכה מחייבת הפסק בטהרה ובדיקות, ודברי חכמים בנחת, נשמעים, ולשון רכה תשבר גרם, עכ"ל הנפלאה. [וע"ע בזה להגאון ר' אליהו שלזינגר שליט"א, בס' חוקי חיים עמ' שכא – שכב].

ומבואר דכל זה הוא באשה רחוקה כזאת שאינה רגילה ויודעת מענין ז"נ, או שאפילו היא יודעת אך אינה רוצה לעשות בדיקות כלל, ולולי קולא זו יש חשש גדול שלא תבוא עוד אשה זו לבית הטבילה. משא"כ בנדונו דהרב אש"ח דחזינן שיוודעת היטב בטיב בדיקות ז"נ וטבילה והלכותיהן (ומיירי נאשם בנך), וזהירה היא בהן כדת וכדין, ובאה לשאול כיצד תעשה, וא"כ כיצד אפשר להקל לה ולעצום את העינים? אתמהא. והמעין היטב בריש ד' הטה"ב לעיל מינה בסמוך, ראה יראה שדן אם יש להקל באיסור קל כדי שלא יכשלו באיסור חמור, והביא ד'

החת"ס. ובפרט דהאשר חנן מיירי באשה אשר היתה במריבה קשה עם בעלה, וכבר עברו עליה כמה וסתות וזמנים שיכלה לטבול ולא עשתה כלום ולא טבלה, וא"כ ודאי וודאי שלא עלה הדבר על לבה כלל ועיקר. וכן מוכח מדברי הנוב"י בסימן מו הנ"ל, שכ' וז"ל: ועוד שהרי הראב"ד מסיים שם אבל בדיקת החלוק לא כלום הוא שהרי בדקו את עצמן שנינו, ובגמרא אמרינן בדקה עצמה לא בדקה חלוקה, הרי שלא מיעט הראב"ד אלא בדיקת החלוקה. והטעם באמת דלא מהני בדיקת החלוקה, משום דלא אמרינן מרגשת בעצמה אלא כשנותנת דעתה על מה שהוא בעת הבדיקה, אבל בדיקת החלוקה הוא אם לא בא עליה מקודם לכן דם, "ואין זה כל כך ראייה שנותנת דעתה על עצמה ועל בשרה בעת ההיא ממש". עכ"ל. ולכאורה אינו מובן דהא ודאי שכשבודקת החלוק שמה לבה לבדיקת חלוקה ולא עצמה, ומעיקרא מאי סבר הנוב"י. ונראה דכוונתו דסו"ס בעת בדיקת החלוקה היא שמה ליבה אם הדם באמת בא ממנה ואם היא טמאה ולא מעלימה עיניה מן הדבר, ואפ"ה כיון שעיקר שימת לב על החלוקה ולא על מצב גופה, אין בדיקה זו מועילה, ולכאורה הוא כעין נדוננו ממש, דהכא אינה נותנת דעתה על מצב גופה כלל, אלא על הפד שהוא מלוכלך מן העבר ולכן היא מסירתו ממנה, ולכך אע"פ שאפשר שקצת שמה ליבה למצבה הנוכחי, מ"מ כל שאינה נותנת את דעתה על עצמה ועל בשרה בהדיא ממש, אינו מועיל. וכמו שהיא רואה שחלוקה מלוכלך ובודקתו, ואפ"ה אין במה שרואה הוכחה שהיא שמה לבה להבחין ולהרגיש אם היא רואה באותה העת ממש, ה"ה בזה, ודוק. [וע"ע בשיעורי שה"ל סי' קצו סעיף א' ס"ק יג, כ' דמוך דחוק של זמננו ששמים חתיכת בד בעומק או"מ לא עולה לבדיקת הפס"ט אף בדיעבד, ע"ש. ולא חייש לסמוך דבעת בדיקת מוך דחוק שמה לבה כהנוב"י, כל שלא ידעינן בהדיא שעשתה כן. ואף שמרן הראש"ל זיע"א בהליכות עולם (מ"ה פר' לו סעיף י) פסק דעולה בדיעבד, ע"ש. לא מעטם הנוב"י פסק כן, ופשוט וברור בנ"ד דכ"ע יודו לאסור, דלא עשתה כלל הפס"ט ולא שום בדיקה אחרת, רק הורידה הפד].

שיצאו מהם תקלות שקשה לתקנם, מפני שמרוב ההיתרים כמעט נשכחה השבת וכו'. והגר"ש חירארי זצ"ל בשו"ת שער שמעון אחד (מ"א ס"א סי' ט) כ' שחז"ל לא אמרו "היתרא עדיף" אלא "כחא דהיתרא עדיף" שצריך כח וראיה ברורה ולא להתיר בסיטונות, ודפח"ח. השי"ת יעזרנו ללכת בשביל הזהב, לא להקל יותר מדאי ולא להחמיר יותר מדאי. וסימנך לקו"ח את ספר התורה הזה, לא קולות ולא חומרות. ונימא מילתא דתתקבל לפום רבנן ותלמידיהון. אכי"ר. עכ"ל בס' בית נאמן. וכן דברתי בנדונו דהרב אשר חנן הנ"ל עם כמה ת"ח מובהקים בהוראה זה עשרות בשנים, והבאתי בפניהם ד' האש"ח, וענו כולם ואמרו, דחלילה וחס מלהורות כן, והוסיפו שע"י פסקים כאלו תעקר כל התורה כולה, ומחו בתוקף ובחזקה על ההוראה הנ"ל שהיא טעות גמורה. עכת"ד. וכן אמר לי מוה"ר הגאון הגדול ראב"ד מקודש כמוהר"ר ברוך שרגא שליט"א ראש בית מדרשנו. [וע"ע בסוף התשובה ד' הג"ר יעקב שכנזי נר"ו, והגר"ר ציון בוארון נר"ו].

ד. ואמנם ראיתי בס' אבני שוהם (מהדורה שמינית צמילואיס עמ' כא-כד) שהביא דברי חכ"א שדן בכלה שנטלה גלולות לעיכוב הוסת, ושכחה לעשות הפס"ט, וכיון שעברו ז' ימים מיום ראייתה ומרגשת בעצמה שהפסיק דמה, הרי זו בחזקת פסוקה מדמים מה"ת ובדיקת ההפסק שלה אינה אלא מדרבנן ואפשר לסמוך ע"ד הנוב"י שדי שתפסוק במחשבה, וכ"ש זו הנוטלת גלולות שנעשית מוחזקת כאינה רואה דם הוסת מחמתן, עכ"ד. והמחבר בעל האבנ"ש דחה דבריו בתוקף, ועוד כ' שבמציאות נשים רבות מדממות עם גלולות אלו, ובפרט בגלולות "פרימולוט נור", המיועדות לדחיית וסת ששכיחות הדימום הבין מחזורי הוא גדול מנשים הנוטלות גלולות למניעת הריון. והכותב הנ"ל חזר לחזק דבריו וכ' שאף בבית ההוראה דהרב אבני שוהם הנ"ל בא מעשה בכלה ששכחה לפסוק בטהרה, ונכנסו קמיה דמרן הסה"ב זיע"א והורה להקל בזה. וחזר הרב אבני שוהם וכתב דגופא דעובדא הכי הוה: הכלה הנ"ל הגיעה לבית ההוראה כחמשה ימים קודם חופתה ובידה בדיקות הפסק

הרב משיב דבר ועוד. ואחר זה כ' "והנה מכללם של דברים וכו'" כנ"ל, ומוכח דס"ל דאסור הוא מן הדין, רק שבאשה זו דלולי זה לא תשמע אלינו כלל ותשמש, ואפשר עוד שלא תבוא עוד לטבול לעולם, אה"נ דיש להעלים עין, אבל להורות כן למי שבא לשאול הדין ממנו, הא ודאי שאין לעשות כן. וכבר הביא שם מרן הסה"ב ד' המשיב דבר (מ"צ סי' מד) בזה ואעתיק לשונו לתועלת המעיין: הכלל דלהתיר איסור [קל] בשביל איסור [חמור] צריך להיות מתון הרבה, וכמו רפואת הגוף שאם רואה הרופא דידו של אדם כואב הרבה, פעם מחליט לחתוך אותה כדי שלא יתמשך הכאב הלאה בחלל הגוף ויסתכן, ופעם מחליט דמוטב לסבול הכאב ולא להפסיד היד, ודבר זה אינו נעשה כ"א בשוב דעת איזה רופאים יחד דשני הצדדים מסוכנים, כך רפואת הנפש המקולקל בזה האופן צריך ישוב הרבה עם איזה דעות ב"א גדולי תורה ובקרבם אלהים ישפוט שלא ליתי לידי חורבה ח"ו וה' יעמידני על קרן אורה, עכ"ל הנפלאה. וכע"ז כ' בשו"ת רדב"ז (מלך א סימן קפז). ובשו"ת ויצבור יוסף (נר שלום מ"א סי' לט). ובשו"ת שואלין ודורשין (מ"ו סי' לט), ע"ש. הרי שהדבר צריך זהירות רבה ואין להתיר איסורים אלא במקום שיש חשש ברור שיכשלו, וגם זה אחר הדרישה וחקירה והסבר לפניהם שבפעם אחרת לא יקלו להם כלל.

וכבר התריע על כן מרן ראש הישיבה שליט"א בהקדמתו לספרו שו"ת בית נאמן ח"א הנד"מ ואעתיק לשונו הוזהב: בדורנו הותרה הרצועה, ומרגלא בפומייהו דאינשי "כחא דהיתרא עדיף", וכל המרבה להתיר הרי זה משובח (ואין זה הפירוש המקורי של כחא דהיתרא עדיף, רק כמו שכתב רש"י צנעפה דף ז' ע"ב ע"ש). ובפרט בהלכות שבת וענייני ממזרות שכל אחד מתפאר שהצליח להקל ולהתיר יותר גם כשאין דוחק ולחץ כלל וכו'. וכבר הארכתי בזה בס"ד בראיות ברורות בהקדמתי לס' משנה ברורה ח"ג. ע"ש. וראה זה חדש שהראוני בעלון "שבת אחים" פרשת בהר תשע"ה בשם הרה"ג ר' אברהם יוסף שליט"א רבה של חולון, שכתב שמר אביו הגאון זצ"ל כאב לו מאד על היתרים שונים

מנסה להפסיק בטהרה, ועכ"פ לא גרע מנתנה דעתה בלי בדיקה כלל. וכן מבואר מד' הנודע ביהודה (מסדורא קמא יורה דעה סימן מו) שכ' וז"ל: הראב"ד מיקל בבדיקה כל דהו, שהרי כתב שאין לך בדיקה כל דהו יותר מתביעה, וא"כ כיון שבודקת אף בקינוח בעלמא כבר נותנת לבה ודי, ע"ש ודוק. אבל כאן שלא נתנה דעתה כלל, א"כ אין להתיר. ועוד שבהאי עובדא מדובר בכלה, ובכלה באמת נראה שבשעה"ד כזו יש לצרף מ"ש הרב אש"ח שהנשים מקנחות כיום אחר הטלת מ"ר, וכלה די לה בבדיקה עד מקום שידה מגעת ואינה צריכה ואינה יכולה להגיע עד החו"ס וכמ"ש הסד"ט (סי' קנז ס"ק ג) ועוד, וא"כ קינוח שעושה אחר נטלת מ"ר יועיל לה בשעה"ד, אבל אשה רגילה דמצרכינן לה בדיקת חו"ס, כיצד נקל לה ע"פ קינוח שאחר הטלת מ"ר, ודוק. [וכן דברתי בנ"ד עם הרה"ג ר' שמעון דרור נר"ו, ואמר לי שמרן הראש"ל זיע"א, אמר לו בהדיא שכל מה שמיקל לכלה בהנ"ל, הוא דוקא בכלה בתולה. ע"כ. ודוק]. ועוד דגבי כלה יש קצת מהאחרונים שסוברים דאף בכלות של זמנינו שהן נדות מעיקרן, אפ"ה אינם צריכות הפסק טהרה, ולמדו כן ממ"ש מרן בש"ע (סי' קנז סעיף ה) בזה"ל: תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז' נקיים בין גדולה בין קטנה ואפי' בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה שמא מחמת חימוד ראתה טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו ומונה ז' ממחרת יום התביעה ואינה צריכה הפסק טהרה שאף ע"פ שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בטהרה מונה מיום המחרת ז' נקיים ומיהו צריכה בדיקה תוך ז', עכ"ל. ומשמע להו דאף גדולה דטמאה משום גדה, אפ"ה אינה צריכה הפסק טהרה. וכן הוכיחו ממה שמרן כתב הלכה לזמנינו, ולא למצוי בזמן הגמרא. ובאמת דברים אלו דחויים מהלכה וכמו שהאריך בזה מו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה שליט"א בשו"ת בית נאמן הנד"מ (ס"א חיו"ד סי' ג-ג) ובדברי מרן כתב שיש לפרש שאינן צריכות הפסק משום חשש חימוד כמו שפתח בריש דבריו, אך ודאי שצריכה הפס"ט אם טמאה משום נדות, ע"ש. אלא שבנדון הנ"ל בכלה ששכחה ולוקחת כדורים, אפשר שצירף מרן הראש"ל זיע"א דעה זו לקולא. וכן ראיתי להגר"ש

טהרה וז' נקיים, ולאחר התבוננות עלה בלבי בס"ד החשד שאינה בודקת באותו מקום, ולאחר בירור עם מדריכת הכלות נתברר שהצדק עמי ונמצא שהכלה הנ"ל לא בדקה כלל, ורק כארבע ימים קודם התתונה החלה לבדוק כדת. הורי הכלה בצר להם הכניסו את השאלה למו"ר הגר"ע יוסף זצ"ל, ומו"ר¹ הורה להם להקל על סמך שכבר פסק דמה כשבוע קודם היום בו היתה אמורה לפסוק בטהרה, ע"כ. וכתב הרב אבני שוהם ולענ"ד אין ראיה להקל מדבריו לנדון הכותב וכו', ועוד יש לחלק בין כלה ששכחה לפסוק בטהרה חרף היותה נמנית על כת החרדים לדבר ה', וקיבלה הדרכה מלאה שקרובה לפשיעה ואם נתיר לה נקטנו מהלך חדש בפסיקת ההלכה המקובלת בקרב מורי ההוראה. לבין נדון דידן שהכלה – לפי דעתה – בדקה עצמה ביום בו אמורה היתה לפסוק ולא דילגה שום בדיקה בז' שזו חשיבא כאנוסה בדבר, וגם במקרה דנן ההוראה של מרן זצ"ל היתה בצינעא ולא באה לקבוע ההלכה לדורות ע"ג הכתב, ולכן אין להקל בזה, עכת"ד נר"ו. ואיך שיהיה נראה שאין ללמוד כלל מהאי עובדא לנדון דידן, דהנה מלבד מה שאין למדין הלכה מסיפורים ושמועות [ועי' בשו"ת ברכת יהודה ח"ה ענינים שונים סי' טז מ"ש בזה באורך] ובפרט שאין לנו שם עדות ברורה גופא דעובדא היכי הוה בקדש פנימה כי המחבר הנ"ל לא נכנס שמה אלא הורי הכלה כנ"ל, עוד בה דהתם סו"ס חשבה אותו כלה שהיא בודקת עצמה, ולהכי ודאי שנתנה לבה להרגיש שאין מקורה פתוח, כי הלא"ה לא היתה

¹ ובירוחן אור תורה (א"י תש"ע סי' קט) מובא שלא שאלו כן ממרן אלא הביאו השאלה לפני בני ביתו של מרן זיע"א. ומרן ראש הישיבה העיר שם בזה"ל: אף בני ביתו של מרן לאו קטלי קני באגמא ניניהו. ועוד הוסיף להתייחס שם לעצם העניין, ע"ש. ומ"ש דאף ב"ב אינם קטלי וכו'. לכא' הוא תימה, דאטו על מי מב"ב יש לסמוך בשאלה חמורה זו. ובאמת נראה דפשיט"ל שלא כיון הה"כ באו"ת שם שבקושטא ב"ב דמרן הם שהשיבו למעשה בהוראה חמורה זו, שבדאי לא יסמכו ע"ע בד"ז, אלא שההורים העבירו השאלה והתשובה למרן ע"י ב"ב, וע"ז פקפק הה"כ דסו"ס אינו פנים אל פנים עם מרן, ושמא לא הבינו היטב השאלה או התשובה, וע"ז השיב מרן ראש הישיבה דאינם קטלי קני וכו', לענין זה, והבן.

איך איסור כרת יביא שלום, והלואי שלא יביא חורבן.

לכן אין להקל בזה כלל, וחובה לעשות הפסק טהרה ולבדוק בעומק לפחות יום א' או אחד מהשבעה, ובלעדי זה לא ירים איש את ידו לפסוק להקל נגד מרן הש"ע מפני דנפיק מינא חורבא. והשומע לנו ישכון בטח. עכ"ל הגר"י שכנזי שליט"א.

והנה בריש ספר אשר חנן הנ"ל הובאה הסכמתו של מר דיינא הגאון הגדול ר' ציון בוארון שליט"א חביה"ד הגדול, ובאמת שהדבר ידוע שאין בהסכמות של דורנו כהסכמה על כל דברי המחבר, כי בדרך כלל אין זמן המסכימים בידם לעבור על הספר כולו, והלואי והיה בידם זמן לעבור על מקצתו. אלא שמתוכן הסכמתו דהגאון הנ"ל, היה נראה שעבר ממש על הספר, ולכן בעת שנכנסתי אל הקודש פנימה, אל הגאון הנ"ל ביום י' באלול תשע"ה ודברתי עמו בכמה ענינים ומהם ע"ד דהאש"ח הנ"ל, ומיד בשומעו את שמו אמר לי כי לא היתה הסכמתו אלא על חלקים אחרים מספרו, ולא על חלק זה מכמה סיבות, ואחר כן דבר עמי בחריפות על נ"ד שודאי שאין להקל בו כלל ותמה מאד על ד' דהאש"ח. ועוד אמר לי שאשאיר תשובתי לפניו שיעיין בה ויצטרף בכת"י. וזה אשר שרטט וכתב:

בעזהשי"ת. נודעזעתי לראות אשר כתב בספר "אשר חנן" ח"ז-ח סי' כ"ה להקל בהפס"ט, דבר הנוגע לאיסור כרת ויסודות הטהרה.

ולדעתי אין להכנס למו"מ הלכתי בענין החמור שכתב שם כי התוצאות עלולות להיות הרסניות בדורנו זה בו הפרוץ מרובה כל כך בעוה"ר, רק זאת אזכיר שמה שכותב שבזה"ז רוב נשים משתמשות ב"פד" וע"כ יש מקום להקל יותר, הנה כ"ז חסר שחר, שכבר נזכר בדברי חז"ל ענין "מוך שהתקינה" להציל מטינוף.

סוף דבר שלענ"ד יש לראות בדברים שכתב פירצה חמורה, ואסור בהחלט לסמוך על זה שהם דברים בטלים ומבוטלים ואין מקום אפילו לדון בהן וכנ"ל. וע"ז בעה"ח י"ט מרחשון התשע"ו. צ. בוארון.



וואזנר זצ"ל בס' שיעורי שבט הלוי (סי' קנז נש"ן סק"א) שכ' לענין כלה הרחוקה מדת שיש מקום צירוף להקל בלא הפסק טהרה, ובלבד שעבר זמן רב מהראיה עד תחילת ז"נ, ע"ש. ובכלה זו שלוקחת כדורים² לכאורה הוי כזמ"ר, ומה שהוא שעה"ד כזו ששכחה, הוי דיעבד של כלה רחוקה מדת. ועיין עוד בירחון אור תורה (טנא מש"ע) לידידנו הרה"ג ר' אליהו חיים פנחסני נר"ו שהביא מס' משנת השלחן (סי' קלו ס"ד משנה נלד) שהביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל להקל בכלה ששכחה לעשות הפס"ט ויש חשש מכשול אם תהיה חופת נדה. וכ"כ בס' אבני שהם (ח"א עמ' שפט), ע"ש³. ומבואר דאף לסוברים להקל בכלה כנ"ל, אין ללמוד מזה לנדונו דהאש"ח כלל.

ולכן יש להורות לאשה הנ"ל, לעשות הפסק בטהרה כדת וכדין ולספור ז' נקיים, ואחר טהרה. ומי ששכן שמו בביהמ"ק הוא ישכין ביניהם אהבה ואחוה ושלום ורעות (עי' זרכות יג.), אכ"ר.



גילוי דעת בהנ"ל, מאת הגאונים הגדולים ר' ציון בוארון ור' יעקב שכנזי שליט"א:



וזכיתי והגאון המובהק כמוהר"ר יעקב שכנזי שליט"א עבר על תשובתי הנ"ל, וזה אשר כתב:

עברתי על התשובה ונעמו לי מאד דבריו והאמת תורה דרכה, שאין להתיר בצורה כ"כ קלילה וקלושה איסורי כרת ח"ו, ומה בכך שכעת השלימו וכביכול חושבים בטעות שזה יביא שלום. אתמהא,

² ובעובדא דהאבנ"ש גופיה לא לקחה כדורים, אבל עבר זמן רב כיוע"ש.

³ ושם ראיתי דאיהו "הה"כ" בעל ההוראה להקל לכלה שלא עשתה הפס"ט אבל לקחה גלולות, שכ' באבני שוהם הנ"ל. ולעצם דינו עיין מה שהשיבו ע"ד הרה"ג ר' עידן בן אפרים, ומוה"ר הג"ר יהודה ברכה ועוד חכם בטוטו"ד בירחון הנ"ל (ראה הפולמוס הזה בגליונות נשנת מש"ע: אדר-סי' עג, ונמכתזים עמ' תקל. ניסן-עמ' מש. אייר-סי' קט, ונמכתזים עמ' תמטו. אדר-סי' קמא. אלול-עמ' תמסס). ולענ"ד דברי הרה"ג הנ"ל שהשיבו ע"ד הרא"ח פנחסני נר"ו ברורים בטעמם שאין להקל בהנ"ל, אא"כ בכלה רחוקה מדת באופן שברור שיכשלו כמ"ש בשבט הלוי כנ"ל.

הרב יוסף רבינוביץ

כולל דורשי ה', ירושלים ע"ה"ק

סימן סד

בענין כיבוס בחול המועד במכונת כביסה | תגובה

בירור שיטת רש"י

לכבוד הירחון המפואר והנכבד 'יתד המאיר' הע"י,

שלום רב!

ואחר הדברים האלה, נשיב על טענה טענה. הנה עיקר ביסוס של הרב המשיג הוא מדברי רש"י על מה דאיתא בגמרא במסכת מועד קטן (יד ע"ב) 'ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין, – כדתנן אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, ובחמישי מותרין, מפני כבוד השבת. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין. הכא נמי, כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין'.

וקושיית הגמרא חוזרת על המשנה המחלקת בין מי שעלה מבית האסורים ועוד, לבין שאר כל אדם (לגבי כיבוס ומספורת), שלכאורה למה שאר כל אדם אסורים, ומתרת הגמרא על פי הברייתא בתענית דאנשי משמר, ששם מבואר שאסור לאנשי משמר לכבס ולהסתפר בחמישי בשבת בכדי שלא יכנסו למשמרתם כשהם מנוולין, וגם כאן בגילוח ובתספורת, הטעם כדי שלא יכנסו למועד כשהם מנוולין.

והביא מרש"י שכתב וז"ל: ומאן דמתרשל ולא גילח מקמי רגל, ומטי זמן עלייהו לגלח ברגל – החמירו רבנן, הואיל ולא מזוזי נפשייהו לספר מקמי רגל, דלא להוי ברגל מנוולין – אם היו מגלחין במועד לא היו מגלחים לפני המועד, ונכנסין לרגל כשהן מנוולין. ע"כ. והיינו שרש"י ביאר את קושיית הגמרא רק על גילוח, ולא הזכיר בדבריו כיבוס כלל, נמצא שכל הטעם שלא יכנס לרגל מנוול הוא רק בגילוח, ולא בכיבוס, ובכיבוס הביא שלרש"י הוא מדין טרחא והוכיח כן מכלי פשתן.

ויוצא לפי הסברו שהברייתא שהובאה לעיל לגבי אנשי משמר שאסורים גם בכיבוס וגם בתספורת בכדי שלא יכנסו מנוולין, הגמרא הוציאה ממנה רק את הדין של גילוח, ולא את הדין של כיבוס, ולדין של כיבוס המציאה הגמרא טעם אחר של טרחא אע"פ

התפרסם בירחונכם החשוב (מודע מר-משון משע"ו) תגובה מהגאון החשוב ר' יהודה ברכה שליט"א על אשר כתב הרה"ג רבי אברהם מימון הלוי שליט"א גאב"ד ד'משפט המלוכה' שהעלה בתשובתו (נירמאנס נמודע משע"ו) בקצרה להתיר לכבס בחול המועד כיום כשיש מכונת כביסה. והגם שאין אני ראוי להכניס ראשי בין ת"ח חשובים כאלו, ואף כי הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א מחשובי החכמים שבדורינו, אך כי ידעתי שיחו ושיגו של הג"ר אברהם מימון שליט"א, שהוא דייק וגריס טובא, אמרתי אשנה פרק זה, ואכתוב מה שהעלתי בזה בס"ד.

הנה הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א כתב לדחות את דבריו מהטעמים הבאים:

א. יסד שיש מחלוקת בין רש"י להרמב"ם בטעם שבגללו אסרו לכבס בחול המועד, שלפי רש"י האיסור הוא מחמת טרחא, והטעם שכתבה הגמרא שלא יכנסו למועד כשהן מנוולין הוא טעם רק על גילוח, ואילו לפי הרמב"ם הטעם הוא שלא ידחה את הכביסה למועד ויכנס למועד כשהוא מנוול היינו שיעדיף להיכנס לחג עם בגד מלוכלך, וכל זה רק בשביל לדחות את הכביסה לחול המועד, ולפי זה כתב הרב הנזכר שהאידנא גם שייך האי טעמא לפי הרמב"ם שהלכה כמותו.

ב. עוד הוסיף הרב הנזכר שגם לפי שיטת רש"י לא ניתן לומר בטל טעם לא בטלה תקנה, כיון שהטעם לא ידוע, והראיה שנחלקו בזה רבותינו.

ג. גם כתב לאסור מצד גילוח זקן שגם היה בזמן מועט ובכל זאת אסרו מחשש שמא ישבר הזוג, ואף גם זאת אולי תשבר מכונת הכביסה ויכנס לרגל כשהוא מנוול.

האם מותר לספר, ועל זה שאל אביי שיאמרו כל הסריקין וכו' היינו שבגזירות לא ניתן להתיר רק לאחד, ולשני לאסור משום שיש לחוש שמא יתירו גם אחרים שהרי הם לא יאמרו שכולם אסורים ורק הוא מותר אלא ילמדו שגם הם מותרים וגם כאן הם יאמרו שגם להם מותר להסתפר, ועל זה הקשה ר' זירא וכי לא אומרים כן בגזירות, והרי מצינו בגזירת כיבוס אע"פ שהיא גזירה אחרת שמותר למי שיש לו אונס לכבס, ולא חוששים שמא ילמדו ממנו וע"ז ענה לו אביי שאזורו מוכיח עליו.

אלא שא"א לומר כן, בהקדים מה שיש להקשות בגמ' זו כמה קושיות:

א. לכאורה הוי גזירה לגזירה, היינו מה שגוזרים שאם נתיר לאחד יבואו כולם להתיר הוי גזירה לגזירה וקיי"ל שלא גוזרים גזירה לגזירה אלא א"כ לא קיימא הגזירה הראשונה.

ב. ועוד קשה איך רבי זירא אומר לאביי ולטעמך, הרי זה קשה לכולי עלמא ולא רק לטעמו של אביי ועוד מה היה טעמו של אביי שלא היה טעמו של ר' זירא היינו מה המחלוקת ביניהם. וקושיא זו הקשה הריטב"א (שס) ותירץ וז"ל, 'ולטעמך מי שאין לו אלא חלוק אחד כו'. פ' בשלמא לדידי באיסור קל כזה שאינו אלא גזירה בעלמא לא חששו לטעמא דכל הסריקין דהוה ליה כגזירה לגזירה, אלא לדידך דאמרת לה הכא וחשבת לה כחדא גזירה אמאי לא אמרינן הכי באידך, ופרקינן דהתם מוכחא מילתא לכו"ע דאזורו מוכיח עליו ודומה לכל השנויין במשנתינו. עכ"ל.

היינו שיש מחלוקת בין רבי זירא לאביי האם אומרים בגזירה זו שאסור להתיר לאחד, ואינה גזירה לגזירה כי אומרים שהכל גזירה אחת, או לא. ור' זירא מקשה לאביי מגזירת כיבוס ששם לא אומרים שאסור להתיר לאחד, ולכן שפיר שייך לומר ולטעמך כיון שלשיטת ר' זירא בגזירה זו לא אומרים שאסור להתיר לאחד שמא יותרו כולם ולכן גם מובן למה לא הוי גזירה לגזירה.

ובשלמא אם תאמר שגזירת כיבוס ותספורת גזירה אחת היא, א"ש מה דהקשה ר' זירא לאביי, אך אם

שהבריייתא מזכירה את הטעם של ניוול. (ואין לומר שיש צוה ניוול רק לאנשי משמר, כי אז אפשר לומר גם על תספורת שהיא ניוול רק לאנשי משמר, ועוד שתספורת יש צוה איסור דאורייתא, א"כ יותר היה נראה לומר שזה דין פרטי לאנשי משמר, וככ"ז לא אמרנו כן אלא אמרנו שכל שאלנשי משמר אסור גם חוה"מ ה"ה, וא"כ כש"כ לדין כיבוס).

ואע"פ שדברים תמוהים הם, בכל זאת גם אם נדחק לומר כהרב המשיג, קשה טובא שהרי הגמרא מיד אחרי שהביאה את הטעם שלא יכנסו לרגל מנוולין מביאה ספק 'בעי רבי זירא: אבדה לו אבידה ערב הרגל, כיון דאניס – מותר, או דלמא: כיון דלא מוכחא מילתא – לא? אמר אביי: יאמרו: כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין? – ולטעמך, הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל מי שאין לו אלא חלוק אחד – מותר לכבסו בחולו של מועד, התם נמי: יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין! – הא אתמר עלה, אמר מר בר רב אשי: איזורו מוכיח עליו'.

ולפי דברי הרב המשיג לכאורה יש לפרש את ספק הגמרא כך, אבדה לו אבדה בערב הרגל ולא היה לו זמן להסתפר, האם מותר לו להסתפר בתוך חול המועד, או אסור. ומשיבה הגמרא שלא ניתן לחלק בין האנשים וכפי שמצינו בגזירת מצות מצוירות בפסח, שחז"ל אסרו לעשותן בפסח שמא יחמיצו ואף לאומן (שמו היה צייטוס) שיש לו תבנית מיוחדת ואין לחשוש שיחמיצו, אסרו חז"ל כדי שלא יהיה חילוק בגזירה. ומקשה על זה הגמרא מאדם שיש לו רק חלוק אחד שמותר לו לכבס שגם כאן אין לחלק בגזירה, ועונה שבחלוק זה שונה משום ש'אזורו מוכיח עליו' ופירש רש"י שקושר את חגורתו על מקטרונו ואז מוכח שמה שמכבס זה בגלל שאין לו חלוק אחר. והקושיא זועקת, לפי מה שפירש הרב המשיג את דברי רש"י שכל הקושיא הכא היתה רק על תספורת, ויש הבדל בין תספורת לכיבוס, לכאורה מה הגמרא מקשה ממי שאין לו אלא חלוק אחד על תספורת.

אלא שתאמר שקושיית הגמרא בשלב זה היא באופן כללי על הגזירות ואבאר, מתחילה שאלה הגמרא רק על תספורת מה הדין מי שאבדה לו אבדה

שבגלל שמותר לו לכבס בחול המועד יכנס למועד מנוול.

וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות 'אסרו על כל אדם לגלח ולכבס בגדיו במועד כדי שלא יניחו בני אדם גלוח ראשיהם וכבוס בגדיהם לחולו של מועד שהם פנויים, ויבוא יום טוב הראשון כשהם מנוולין בלתי מוכנים ליום טוב וכו' מטפחות הספג, מגבות שמנגבים בהן. ואיסור זה אינו אלא בבגדים שאינן של פשתן, אבל בגדי הפשתן בלבד מותר לכבסן במועד מפני שהן מתלכלכין מהר ואפילו נתכבסו לפני יום טוב צריכין כבוס שנית בחולו של מועד'. הרי שטעם הגזירה היתה שלא יכנס מנוול אם יהיה מותר לכבס בחול המועד.

ומשמע שהיתה עדיפות לאנשים להיכנס ליו"ט מלולכלים מאשר לכבס בערב יו"ט ולכן אסרו ולכאורה זה מחמת הטרחה הגדולה שהיתה בכביסה שלכן העדיפו לדחות את הכביסה לחול המועד שבו אסור גם ככה לעבוד וגם אם הטעם הוא לא משום טירחה צריך לתת איזה טעם למה היו מעדיפים ומאיזה טעם שיהיה התירו במקרה שלא שייך כגון מטפחות ספג ובגדי פשתן וא"כ ידוע לנו טעם הגזירה היינו מזה שיש מקום שחז"ל הקילו בעצמם בגזירה וביארו הטעם ולכן היום פשוט הוא לכל בר דעת שגם אם מותר לכבס בחול המועד אף אחד לא יכנס מלולכלך לחג או בגלל שאנו מקפידים מאד בנקיון הבגדים או בגלל שאין לנו טירחה כזו גדולה שכשיש יום אחד פנוי ישר אדם דוחה ליום זה את הכביסה והראיה שהמסורתיים שכן מכבסים בחוה"מ בכל זאת לא ראינו אחד מהם מנוול בא לביה"כ ועוד כל אדם יכול לאמוד בדעתו שכל אדם מגיע לביה"כ ביו"ט עם בגדים אחרי כביסה וגם אם היה מותר לכבס הכביסה לא מהווה שיקול בכלל ואינה קשורה בדעתנו עם ימים פנויים וזאת מכמה סיבות:

א. כמובן ההבדל בטרחה בין פעם להיום מכמה מישורים, הן מבחינת המיקום של הכביסה שלא נעשית על הנהר או בחצר אלא בתוך ביתו של אדם הן מבחינת העבודה עצמה שכולה מסתכמת במיון

תאמר שגזירת כיבוס היא גזירה בפני עצמה, מה מקשה ר' זירא לאביי מכיבוס לתספורת אולי בתספורת אומרים שלא להתיר לאחד ואילו בכיבוס אין בעיה להתיר לאחד.

וממה נפשך אם נאמר שהגמרא כאן מדברת רק על דיני חול המועד, ולא על הגזירות באופן כללי קשה מה הקושיא מכיבוס לגילוח, ואם מדובר כאן על גזירות באופן כללי גם קשה, שהרי השיקול אם לא להתיר רק לאחד זה שיקול בכל גזירה ולא שיקול כללי ומוכרח שגם רש"י למד שאיסור כיבוס הוא מטעם שלא יכנס למועד מנוול. ומה שכתב רש"י משום טרחה זה הסיבה שבגללה יכנס מנוול היינו כיון שהטרחה גדולה בכביסה עד שאם לא נאסור עליו לכבס בחול המועד הוא יעדיף לכבס בחול המועד ולהיכנס לחג מנוול, אבל בכלי פשתן שאין בהם טרחה גדולה כ"כ אז גם אם לא יאסרו עליו לכבס בחול המועד, מכל מקום יגדל השיקול של לא להיכנס מנוול על השיקול של דחיית הכביסה לחוה"מ.

בירור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ז הלכה ז) כתב 'אין מגלחין ואין מכבסין במועד גזירה שמא ישהה אדם עצמו לתוך המועד ויבוא יום טוב הראשון והוא מנוול, לפיכך כל מי שאי אפשר לו לגלח ולכבס בערב יום טוב הרי זה מותר לכבס ולגלח במועד'.

וכתב עוד הרמב"ם בהלכה כא 'מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג הרי אלו מותרין לכבס במועד, וכן כלי פשתן מותר לכבסן במועד מפני שצריכין כיבוס תמיד אפילו נתכבסו ערב יום טוב'. ומזה רואים שהרמב"ם הבין שבגדים שמחמת החומר שממנו הם עשויים (כלי פשתן) או מחמת השימוש שלהם (מטפחות הספג) מותר לכבסן במועד, כיון שלא תועיל גזירת חז"ל בזה שהרי דרך לכבסן תמיד וכל המטרה היתה שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, והדרך לגרום לו היתה לאסור כיבוס בחוה"מ וכיון שאסור לו לכבס בחוה"מ יכבס לפני כן, אבל דברים שגם ככה מתכבסים כל הזמן כמו כלי פשתן או מטפחות ספג אין את החשש היינו שלא חוששים

להטות נר בשבת שבנר שעווה לא גזרו, וזאת כי יש מקרים שגם חז"ל אמרו שאין חשש שמא יטה כגון מי שאינו רגיל להטות וכו', הרי אנו מדמים את המקרה שלנו למקרה הפטור ולא אומרים בטל טעם לא בטלה תקנה שאם שבמקרה כזה לא גזרו כמו שבמקרה שחז"ל הוציאו מן הכלל לא גזרו, והסברא בזה היא כי כל מה שחז"ל דיברו הם לא דיברו על מקרים מסוימים אלא על כל הדומה להם ולכן אם יש מקרה אחד שהם הוציאו מהכלל זה אומר שהם הוציאו את כל מה שדומה לו מהכלל.

והנה בגזירת כיבוס לכ"ע יש יוצא מן הכלל (כמו שזכרנו כמזכיר נקצרה מור"ר הגר"א במשנתו, וכאן ארמז את הדברים), והם שלשה דברים: א. מקרים של אונס מפורסמים כמו אלו שהמשנה מנתה או מי שאין לו אלא חלוק אחד. ב. בגדי פשתן. ג. מטפחות הספג.

ועתה לפי הרמב"ם בגדי פשתן ומטפחות ספג שייכים לאותו כלל, היינו ששתייהם מתכבסים הרבה ואילו לשיתת רש"י בבגדי פשתן כתב שאין טורח לכבסם (כנראה מזה דקום ואיכות האריג ולנקודה זו המייחסנו כזר באיכות למעלה) ובמטפחות הספג אין להסביר כן, שהרי הם מגבות ויכולות להיות גם מחומר אחר ולכן נראה שהתיר בשתי אופנים או שאין טרחה או שמכבסים אותם הרבה.

כתב הרמב"ם בפי' המשנה פ"ג מ"ב ז"ל ואפילו נתכבסו לפני יום טוב צריכין כבוס שנית בחולו של מועד ע"כ. הרי שהגדר של מטפחות הספג ודומיהם הוא כל דבר שיצטרך עוד כיבוס, ולא יועיל להם כיבוס אחד מפני שמתלכלך מהר כמו בגדי פשתן או כמו מטפחות הספג שהמנהג להחליפם כל יום.

ולכאורה דין זה תמוה הוא למה לא גזרו חז"ל בבגדי פשתן, הרי מי שיש לו בגד פשתן אם נאמר לו שאסור לו לכבס במועד ודאי שיכבס לפני המועד ויכנס לרגל נקי, אבל אם נאמר לו שמותר לו לכבס במועד יכול להיות שיתעצל מלכבס ויכבס רק במועד ויכנס לרגל כשהוא מנוול, ולמה לא גזרו חז"ל בזה ומה אכפת לנו בזה שמתכבס הרבה.

וי"ל שחז"ל באמת היו צריכים לפי גדר הגזירה לגזור גם על בגדי פשתן, רק כיון שהם מתלכלכים

והכנסה למכונה ולא בהרתחת דודים (למשכן גם הלקח מדורה) ושיפשוף כל בגד בנפרד.

גם אם היתה לנו את אותה עבודה בכביסה מבחינת הטכניקות של איך לכבס עדיין היה לנו יותר קל כיון שריבוי הבגדים גורם לפחות לכלוכים אדם שיש לו שתי מערכות בגדים שמשמשות אותו לכל היום בגדיו מלוכלכים הרבה יותר. נוסף לכל האריגים שלנו הם דקים ורכים יותר מה גם שצריך לזכור שיש לנו סבון שלא היה בתקופתם מה שמקל מאד על העבודה.

ב. בגלל הנסיבות שהוזכרו לעיל ועוד סיבות לא היתה להם אפשרות לכבס בלילה (גם בגלל חסרון בתאורה שגרר את זה שכולם היו ישנים מוקדם וגם גרר שלא יהיה אפשר לראות את הכתמים וכו') ורק בימים היתה להם אפשרות לכבס, וא"כ אצלנו דלילה כיום יאיר, כל הלילות נחשבים כימים פנויים (שהרי גם אנו רוצים לילות לא עובדים וכן יכולים לכבס, וללכת לישון כשהנגדים מתכבסים במכונה).

כמובן שכל הסיבות האלה הם למה הכביסה לא קשורה בדעתנו, ימים פנויים לא מהווים שיקול הלכתי, אלא הסבר להניח את הדעת למה פעם כל יום פנוי היה מנוצל לכביסה אפילו על חשבון של להיכנס לרגל בבגדים לא מכובסים.

אך האמת היא שאין צורך לכל הסיבות האלה, אלא כל אחד יכול לומר בוודאות שאף פעם הוא לא ניצל יום פנוי לכביסה, ואדרבה מי שיספר שהוא ניצל יום פנוי לכביסה נאמר לו שהוא בזבז יום פנוי לכביסה ובקיצור הכביסה הפכה להיות פעולה אגבית ולא פעולה שמקדישים בשבילה יום שלם ולכן (מאמת מכל הסיבות שלעיל וכמו שנתאר שחייבים למצוא טעם למה היה עדיף לאנשים להיכנס לרגל מנוולים מאשר לכבס לפני) ש"ד לומר בזה בטל הטעם בטלה תקנה וכמו שכבר כתב מו"ר הגר"א מימון שליט"א בתשובה שכשהטעם ידוע אומרים בטל הטעם.

חז"ל עצמם הוציאו מקרים מהגזירה

גם אם לא נסכים עם כל האמור לעיל או שנגדיר שאין זה מוגדר כטעם ידוע הרי שוודאי לכולי עלמא כשחז"ל אמרו מקרה שבו הם לא מחילים את הגזירה ויש מקרה שדומה למקרה שבו הם דיברו כמו לגבי

בדין גילוח

עוד מה ששאל שם מדין גילוח שגם הוא מטעם שלא יכנס מנוול למועד ואע"פ שהיא פעולה פשוטה יותר מהפעלת מכונת כביסה או לפחות כמוה ואם חז"ל אסרו בזה ואף הפוסקים שהיו אחר כך לא התירו (מלמד הנזכר וכנר דמורה) גם במכונת כביסה יהיה אותו דין. וזה דבר פלא מה שמקביל מגזירה לגזירה, אפילו שהם בטעם אחד שהרי אינו דומה הניוול שיש מבגדים לא מכובסים לניוול שיש ממי שלא התגלח, וכיון שהניוול בגילוח הוא פחות מכיבוס לכן היה יותר חשש שלא יגלחו קודם המועד ולכן החמירו בזה יותר והראיה שמי שכיבס כל בגדיו ונאנס ונתלכלכו מותר לו לכבס, ובכ"ז מי שגילח ערב הרגל אסור לו לגלח בתוך הרגל (עיין הגהות מיימוניות נ"ט מה"ס) והטעם כי אם נתיר למי שגילח עדיין יגלחו פחות טוב או שיאמרו אני בכך נחשב אצלי כבר מגולח ועוד כאלה וכיון שתחום זה הוא פחות ברור מכיבוס לכן החמירו בו יותר ואין להקביל מגזירות חז"ל והוא פשוט

מסקנת הדברים:

א. גם רש"י מודה לטעם שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, וממילא לשיטתו כשיש היתר בבגדי פשתן כיון שאין טרחה גם בימינו שיש מכונת כביסה מותר.
ב. גם לשיטת הרמב"ם היום לא שייכת הגזירה, כיון שאין מי שיכנס לרגל מנוול מחמת שרוצה לדחות את הכביסה לחוה"מ.

ג. גם אם לא נאמר כן, בדברים שרגילים לכבס כגון כלי פשתן לא חששו שיעשה בכוונה בכדי להיכנס מנוול ולכן לא גזרו, וגם אצלנו יש מנהג לכבס תמיד.

ולכן נראה מכל זה שהיום שיש מכונת כביסה מותר לכבס בחוה"מ וכדפסק הרב אברהם מימון הלוי שליט"א. והגם שאין אנו ראויים לפסוק בהלכות מועד החמורות שלא להיות בכלל המבזה את המועדות ח"ו, מ"מ ראוי להעלות על שלחן מלכים גם צדדים אלו, למען ידע מורה הוראה כאשר יש לפנינו צדדים נוספים להקל או בשעה"ד, גם נפק"מ האם למחות באלו המכבסים במועד, כמו שראינו בעינינו כמה שעושים כן, והשי"ת יערה עלינו רוח טהרה ממרום, אמן.

הרבה אי אפשר לגזור עליהם שלא יכבסו בחוה"מ, כיון שהם מתלכלכים מהר והוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד שהוא אנוס וכיון שכן לא גזרו עליהם חז"ל.

אך עדיין קשה, שהרי במי שאין לו אלא חלוק אחד, הטעם הוא כיון שלא פשע קודם המועד והוי כמי שיצא מבית האסורים שהוא אנוס, אכן מי שיש לו בגדי פשתן רבים ולא כיבסם כלל לפני החג, בכ"ז התירו לו לכבסם (כמו שכתבו הפוסקים עיין מג"א ועוד לגבי מטפחות הספג) והיה לחז"ל לומר שמי שלא פשע קודם יש לו לכבס ומי שפשע אין לו לכבס.

וי"ל שההיתר במטפחות וכלי פשתן לא היה בגלל שהוא כאנוס, אלא כיון שהדרך היא לכבסם הרבה פעמים, אז לא חיישינן שמא יעדיף להיכנס מנוול ובלבד שידחה את הכביסה שלהם לחול המועד כיון שכל החשש היה בבגדים רגילים שהוא יעשה כמו הרגילות היינו לכבסם פעם בהרבה זמן, והוא יכוון זאת למועד. אבל בדבר שדרכו לכבס הרבה אין חשש שמא ישנה מן הרגילות בכוונה בכדי ליכנס למועד מנוול (ועוד שאם היתה רגילות לכבס הרבה ודאי שהיתה לזה נורמ כביסה אחרת שלא כמו הנגדים הרגילים). וא"כ בימינו אין בית אפילו לא של זוגות צעירים כמעט שלא מכבסים בו פעמיים או שלש בשבוע ובוודאי שזה דומה יותר לבגדי פשתן מאשר לבגדים רגילים כיון שהדרך לכבסם הרבה.

טעם הגזירה

עוד במה שכתב הרב המשיג שגם לפי רש"י א"א לומר בטל טעם, כיון שטעם הגזירה לא ידוע לנו שהרי לא פורש בחז"ל ואיפליגו ביה קמאי.

לא הבנתי דבריו הרי גם בטלית של פשתן שממנה מביא ראיה לא פורש הטעם, אבל הוא ידוע אע"פ שלא נאמר בפ"י כי הוא נלמד מהמקרים שבהם התירו או אסרו והראשונים כתבו טעמו בפ"י אלא שתאמר שכאן יש מח' בין רש"י להרמב"ם ולכן אין לנו לומר בטל הטעם כיון שהטעם אינו ידוע לנו מ"מ הרב הנ"ל מדבר שם רק לשיטת רש"י ולרש"י הטעם היה ברור כשמש אף שהרמב"ם חולק וא"כ לשיטת רש"י ודאי שאמרינן בטל טעם (כל זה כמובן לשיטתו שהרמב"ם ורש"י חולקין ולא כמו שהכתבו צפשיטות קודם).

הרב אליהו ברכה

מח"ס "תולדות נח"

ירושלים

סימן פה

בענין עניית אמן על ברכה מסופקת, והמסתעף

ושומע אותם מברכים על קריאת ההלל בר"ח יש לו לענות אחריהם אמן, דהא בודאי נחשבים שנוהגים כדעה שלא הודחה לגמרי מן הפוסקים.

וכיוצא בזה יש לומר בענין המצוי בכל יום בבית הכנסת, דמצאנו שנחלקו האשכנזים והספרדים גבי ברכת התפילין, דמרן השולחן ערוך (או"ח סימן כה סעיף ה) כתב שיניח של יד תחילה ויברך "להניח תפילין" ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתייהם (ורק אם הפסיק צינתיס לרין לנך עוד ברכה על תש"ר וכמזכיר שם בסעיף ט), אך הרמ"א בהגה שם הביא דעת הרא"ש הסובר שיש לברך על תש"ר "על מצות תפילין" (אפילו לא הפסיק צינתיס), וסיים שכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות (אלא שטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה "צרוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד") ע"כ. וא"כ ה"נ ספרדי אע"פ שהוא לעצמו לא מברך אלא ברכה אחת מ"מ כששומע אשכנזי מברך על תש"ר יש לו לענות אמן.

אולם יש לעמוד על מקור דברי הביאור "ל וכדציין לך ששאב דבריו ממש"כ הפמ"ג (נאשל אציהם שם סוף ס"ק א) "אמן ספק לקולא אין בו לא תשא רק ספק דרבנן לקולא", ע"כ, והיינו דס"ל דכאשר יש ספק האם צריך לענות אמן, יכול להקל ולא לענות, אך אם עונה אין בזה איסור כיון שלא שייך איסור "לא תשא" אלא בברכה עצמה כשאומרה לבטלה. אכן מצינו להפמ"ג גופיה (נאש"א סי' כה ס"ק י) שכתב דמאחר ואין עונין אמן אחר ברכה לבטלה א"כ לא יענה אמן על ברכת התפילין של ראש של אשכנזי, כיון שזה נחשב ספק ברכה לבטלה, ע"ש. ועוד מצינו לו (במשניות זהב סימן מז ס"ק ד) לגבי מה שנחלקו בפוסקים בגדר ברכות התורה אם הו' ב' ברכות או ברכה אחת (עי' ש"ע שם האס אומר "והערב" עם וי"ו, וצמח"א שם ס"ק ה צמח האר"י שס"ל ברכה צפני"ע ולכן נהג לענות אמן צינתיס) שכתב בפמ"ג דלדידן ספק הוה ואין

א. הנה דבר פשוט הוא, דבסתמא כשאין צריך לענות אמן מן הדין אף אינו רשאי להחמיר ולענות אמן, דאיסורא נמי איכא, וכעין שמצינו בגמ' ברכות (מז.) גבי אמן יתומה, ע"ש. וכן פסק מרן הש"ע (או"ח סי' רטו סעיף ד), שהמברך ברכה שא"צ אסור לענות אחרי אמן, וממה שכתב שם (בסעיף ג) שאם היה המברך אפיקורוס או עכו"ם או תינוק או היה גדול ושינה ממטבע הברכות אין עונים אחרי אמן, משמע דכולהו שוו אההדי, והיינו דהו' כמשנה ממטבע הברכות דהויא ברכתו לבטלה, וגם בהם איכא איסור לענות אמן. וראה בתשובת הרמב"ם (מהדורת פריימן סי' פד) שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה, עתיד לתת את הדין.

אולם רבינו הגאון בעל המשנה ברורה שם (סי' כא) אחר שביאר דלאו דוקא מי שעשה איסור בברכתו שהוציא ש"ש לבטלה אלא גם מי שלא עשה איסור בהזכרת (כגון קטן) אפ"ה אין לענות אמן אחרי כיון דאין שם ברכה עלה כ"ש זה, כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ואסור) דמ"מ נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא מ"מ אין איסור אם עונה עליה וכמו שכתב הפמ"ג באות א' דאין בו חשש דלא תשא, עכ"ד.

ולפי זה יל"ד, דהנה מודעת זו באר"ש מחלוקת הראשונים האם הציבור מברכים על ההלל בראש חודש "לקרוא את ההלל", ומרן השולחן ערוך (או"ח סימן תכז סעיף ג) כתב שיש אומרים שמברכים ויש אומרים שאין מברכים, וסיים שזהו דעת הרמב"ם. וכן נוהגים בכל ארץ ישראל וסביבותיה, ואילו הרמ"א כתב על זה בהג"ה שיש אומרים שגם היחיד מברך עליו, וסיים שכן נוהגים במדינות אשכנז. ע"כ. ומעתה יוצא שספרדי המתפלל בבית כנסת אשכנזי

לענות אמן (אמר זרכה ראשונה) במקום שאין ראוי לענות, ע"ש.

הרי לנו לכא' דדבריו סתראי נינהו, דהא עד כמה שאין שייך ברכה לבטלה אלא זה רק דין לקולא, א"כ מדוע פסק בתרי דוכתי הנזכרים שבמחלוקת הפוסקים אין לענות אמן מספק. [והנה מצינו עוד להפמ"ג שכתב (צאש"א סי' קכד ס"ק יד) "ונשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא לולב כו', כיון דרשות להם ג"כ רשות לענות אחריהם אמן", ובמוסגר סיים "אבל לא חובה, עיין סימן רט"ו סעיף ב' התם המברך חייב בה", ע"כ. אכן נראה דאינו ענין לנידוד, דהתם איירי לדידהו דס"ל דנשים המברכות על מצ"ע שהזמן ג"כ שפיר יכולים האנשים לענות אמן על ברכה כזו, ועיקר מה שבא לומר שם זה דהוי רק רשות לענות ולא חובה וכמו שהברכה עצמה לגבן הויא רשות גרידא, וראה להראש"ל הגרי"נ זצ"ל בשו"ת יין הטוב (ח"א סי' כד צדצור הראשון) שהזכיר דברי הפמ"ג הנ"ל, וע"ע למרן מלכא בשו"ת יבי"א (ח"א ח"א סי' כט אות יד) ולהלן אות ה].

וגם בדעת המשנ"ב יש להקשות קצת, דהא בנידון הנזכר גבי עניית אמן אחר ברכת לעסוק בד"ת, כתב (בסימן מז ס"ק יב) שרוב האחרונים מצדדים שלא לענות אמן, ע"ש וי"ל. ובאמת שצ"ב בדבריו בביאור"ל גופא דנראים כסותרים מתחילתם לסופם, שהרי בתחילה כתב שאם אחד נוהג כאיזה דעה דוקא כשאותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים אז אמרינן דאף שאין חייב לענות עליה אמן מ"מ רשאי לענות, ואילו לבסוף מבואר שזה ע"פ דברי הפמ"ג שכתב שאין שום איסור לענות אמן כאשר לא חייב דאין בעניית אמן חשש דלא תשא. ואין לומר דאה"נ ס"ל שאין שום איסור בעצם עניית האמן אלא דמ"מ כאשר הלה נוהג כדעה שנדחתה לגמרי מן הפוסקים אז מוטב לו להראות שמחזק את ידיו וכדו', דהא בש"ע מבואר דעד כמה דהוי ברכה לבטלה אז אסור לענות ע"ז אמן, ולכן נראה דס"ל דמ"מ כאשר להמברך יש איזו דעה לסמוך עליה, אף אם לא נהג כמותה למעשה, מ"מ אי"ז נחשב שבירך "ברכה לבטלה" עד כדי כך שלא נענה ע"ז אמן, ודו"ק.

ולענ"ד נראה לומר בדעת הפמ"ג דב' ענינים נפרדים שנה בזה, דלעולם כאמור גבי ברכת תש"ר ס"ל דכל היכא דאיכא ספק אם הברכה היא לבטלה

אסור לענות ע"ז אמן, וכל מה שכתב "אמן ספק לקולא אין בו לא תשא רק ספק דרבנן לקולא", היינו כאשר אין בעיה עם הברכה אלא רק יש ספק על עצם ה"עניית אמן" אם מחוייב בה, וכגון בברכה בלא הזכרת שו"מ, וכן במה שדנו הפוס' בכ"ד האם יסיים באמן על ברכת עצמו, בכה"ג אמרינן דרשאי לענות כיון שאין בזה איסור לא תשא, אך כל היכא דאיכא ספק על הברכה וחיישינן בה ללא תשא א"כ אין לו לענות ע"ז וכדפסק הש"ע שאסור לענות אמן על ברכה לבטלה. ולפי זה א"כ יוצא דלא להביאווה"ל שחיבר בין הנידונים, אכן י"ל דס"ל להביאווה"ל דעד כמה שיש להמברך על מה לסמוך א"כ לא שייך כאן שם ברכה לבטלה (וכנ"ל) ומה שהביא מהפמ"ג זה להוכיח דמצד ה"אמן" עצמה לא שייך איסור לא תשא, (ומ"מ זה דלא כפסק הפמ"ג גבי זרכה תש"ר, ושור"מ ש"כ צאש"א ח"ג עמ' נז ציצוני דעת הפמ"ג שם, ע"ש), ודוק"ה.

אמנם אכתי לא נתיישב בזה מש"כ הפמ"ג גבי ברכת התורה שלא יענה אמן, דהא התם ודאי שאין חשש של ברכה לבטלה ורק הנידון הוא אם יענה אמן בין ברכה ראשונה (על ד"ת או לעסוק זד"ת) לבין ההמשך, וחזינן א"כ דחשש מצד העניית אמן גופא אע"פ שאין חשש מחמת הברכה, ודלא כדבריו בסי' רט"ו דדין אמן שספיקו לקולא אין בו איסור לא תשא וכנ"ל. [ובאמת דבר מן דין צ"ע בדעת הפמ"ג שכתב להלן מיניה (צאש"א סוף סי' רטו, ושם צמטצ"ל ס"ק ז) וכן בתיבת גמא (פרשת האזינו אות א) שבצידה לדרך (פרשת האזינו ד"ה רש"י מכאן) הביא חידוש לרמב"ן (בספר המנוחות מ"ה טו) דעניית אמן ברכת התורה וברכת המזון ומעין ג' היא דין תורה יע"ש, וא"כ קשיא הכא דאמן דברכה"ת הוי דאורייתא ולא שייך בה ספק דרבנן לקולא, ואף שזו דעה מחודשת, מ"מ חזי לאיצטרופי לתמיהה על הפמ"ג שסתם הדבר שלא יענה בספק], וצ"ע.

ב. אולם מרן הראש"ל זצוק"ל בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סימן לא) תנא ופליג על דברי הביאור"ל הנזכרים, דהתם יצא לדון בספרדי שמתפלל עם אשכנזים בראש חודש, אם יענה אמן אחר ברכת השליח צבור שמברך על ההלל, והביא שמבואר בשו"ת הרמב"ם (ה"ל) שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה שמסופק חיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדין, וא"כ ה"נ מכיון

לדינא ונכדו רצה לבטלו, וע"כ שיש כאן איזו סתירה ושיבוש בשמועת הדבר.

ואח"ז חזיתי להגאון הנאמ"ן שליט"א בקובץ אור תורה (א"י מסע"ג, סימן נה) שכתב שלדעתו מוכרח לומר שהשמועות סותרות, שלא יתכן שנותן לציבור לברך ולהזכיר ש"ש לבטלה והוא עצמו אינו עונה אחריהם אמן, דודאי הזכרת שם שמים חמירא טפי. ואפשר שמתחילה קיים מנהגם ואח"כ חזר בו, או להיפך. וע"ע להרה"ג בנימין יודי שליט"א בקובץ מקבציאל (חלק לז עמ' טה) שהרחיב לבאר שא"א לסמוך על הראיה מדברי הרשב"ץ ונכדו דכנ"ל ע"כ לאו בשיטה חדא אזלו. ובאמת שמרן הראש"ל גופיה בהליכות עולם (ח"א עמ' רל) הביא שהרה"ג מרדכי בן שמעון בספר שמן המשחה (ח"א עמ' קסח) כתב להשיג על מש"כ בזה בקול סיני (עמוד מו) וכו' ושאיין ראיה מהרשב"ץ כי איהו ס"ל שהאומר קידוש בליל שבת בבהכ"נ ואינו אוכל שם הוי ברכה לבטלה בודאי ולא ספק, והשיב עליו מרן שם שלא ראה שורש דברי הרשב"ץ בתשובה ח"ג (ה"ל) שס"ל דהמנהג קיים ונכון, ע"ש. ולהאמור, שפיר דחה הרב בעל שמן המשחה ע"פ דברי הרשב"ץ כפי שהובאו בשו"ת יכין ובוועז (אף דנראה ללא נחית לראות למשו' הרשב"ץ גופיה). שו"ר מה שנתווכח בזה מרן הראש"ל בחזון עובדיה (פסח [משס"ג] עמ' לו-רלו) עם להבל"ח נר המערבי הגר"י מאמאן שליט"א בשו"ת עמק יהושע ח"ב (עמ' טז) וח"ג (סי' א), עיין ודו"ק.

ג. ומ"מ דעת מרן הגר"ע יוסף היא כאמור דאין לענות אמן על ברכה שהעונה אין לו לברך אותה. וכן עשה הוא מעשה, וכפי שהעד העיד בעצמו בספרו מאור ישראל (על ברכות ד: נמו"ה ד"ה דאמר [נמוסגל]) דכאשר היה בברזיל בביהכנ"ס של אשכנזים ובירכו שם ברכת "יראו עינינו" לא ענה אמן אחר הש"צ אלא בהרהור. וכן הוא מורה ובא, כמבואר בשו"ת מעין אומר ח"ט (סי' נה) שנשאל גבי אדם הנמצא בסעודה בשבעת ימי המשתה של חתן וכלה ושם מברכים את כל השבע ברכות אף שאין נמצאים בבית החתן האם השומע מותר לו לענות אמן על הברכות, והשיב שם "יהרהר בליבו", וראה עוד שם בח"א (סי' מ) לענין ספרדי שעלה לתורה אצל אשכנזים ונמצאה טעות שלדעת רמ"א ממשיכים לקרוא ולדעת מרן מוציאים ס"ת אחר והחזון ממשיך לקרוא האם יברך ברכה

שאנו חוששים לפסק רש"י והרמב"ם והש"ע שלא לברך על קריאת ההלל בראש חודש, הרי ברכה זו מסופק חיובה, ואין לענות אמן אחריה. והנה ילד"ח הראיה מדברי הרמב"ם, דאיהו איירי כאשר כו"ע צריכים לנקוט בברכה זו שהיא מסופקת ולכן אי לברך עליה ואין לענות עליה אמן, [וכן מדוקדק בלשונו שם, ע"ש ובשו"ת פאר הדור סי' קה], משא"כ כאשר אחינו האשכנזים עושים כדינם ונוקטים בזה כפי מנהגם ויוצאים ביד רמ"א, שפיר אפשר לענות ע"ז אמן אף לדידן האשכנזים.

ונראה דמשו"ה כתב ביחו"ד ד"לכאורה" מדברי הרמב"ם לא "משמע" כהביארה"ל, והיינו דאי"ז ראיה מוכחת, ולכן הוסיף וכתב שכן נראה ממה שכתב בשו"ת יכין ובוועז (סימן קיח), שהרשב"ץ והרשב"ש לא היו עונים אמן אחר ברכת הקידוש שאומר השליח צבור בבית הכנסת בליל שבת, ואף על פי שפוסקים רבים קיימו מנהג זה, ובכללם הרשב"ץ עצמו, כמבואר בתשב"ץ (ח"ג סימן רמו) שהביא שהיו רוצים לבטלו קצת מהגדולים "אבל אנו אומרים תקנת חכמים תקנות קבועות הם, וכיון שנתקנו מפני טעם אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה". וע"ש שנסתיע עוד מדברי הפמ"ג (ה"ל) בדין שומע מחבירו ברכת "על מצות תפילין" על תש"ר.

אולם גם על ראיה זו משו"ת יכין ובוועז, יש מקום לפקפק, דהנה בדברי היכין ובוועז גופיה ודאי דליכא ראיה, דהא שפתיו ברור מללו דבזמן הזה שאין האורחים מצויים לאכול בבית כנסת אין ראוי לקדש שם ומה שאעפ"כ כל מושבות ישראל עדיין נוהגים לקדש בבית הכנסת זה ברכה לבטלה, וע"ז הוסיף שזקנו מורינו הרשב"ץ וכן אביו לא היו עונים אמן וכו' ע"ש וע"ע בהגהת אחיו ר' שמעון שהחזיק בעדותו. וא"כ הר' צמח מחה"ס יכין ובוועז לא החזיקו כלל במנהג זה, וכן מבואר בהמשך דבריו שרצה לבטל מנהג העם ולא הצליח, וא"כ שפיר לא ענו אמן על ברכה זו. אלא שהראש"ל הביא שהרשב"ץ גופיה קיים המנהג וכנ"ל, ויש להוסיף שגם הרשב"ש (אזכ"ה של ר' נחמ ור' שמעון) קיים המנהג וכמבואר בתשובתו (סי' נג) וכדברי אביו הרשב"ץ, אכן לכאור' ע"כ שא"א להשוות בין הדבקים ולהוכיח הלכה מבין בתרי היכין ובוועז ותשובת הרשב"ץ יחד, דהא הרשב"ץ קיים המנהג

השיב בפשיטות בתשובה שנדפסה בשו"ת מקור נאמן (סימן שטז) ע"ש.

אך לפענ"ד יש מקום לחלק בזה בין הדינים שהזכיר הגאון הנאמ"ן, דגבי אשכנזי המתעטף באופן שלשיטתנו אינו מקיים המצוה, וכיוצ"ב בתפילין וס"ת שאינו כשר לשיטתנו, בכל אלו אין עיקר הנידון על הברכה אלא על המצוה, וא"כ י"ל דמאחר ועושה המצוה נוהג בה כפי רבותיו והוכרע הדבר כלפיו – א"כ ממילא נגררת הברכה אחרי זה, וכאילו אין עליה נידון ולכן אדם אחר יכול לענות עליה אמן, ורק כשעל הברכה גופא יש נידון והשומע אסור לו לברך – בזה אמרינן שגם אסור לו לענות אמן על הברכה. [ואף גבי ברכה על תש"ר, יש מקום לומר שהספק הוא בשורש מצות תפילין אי הו"ב מצוות או מצוה אחת, ויש לפלפל ואכ"מ]. וכבר חילק הרדב"ז בתשובה (ס"א ס"י רכט, ס"ז ס"י מרכו) כיוצ"ב בדין סב"ל, שאם המחלוקת של הפוסקים במצוה ולא בברכה, לא אמרינן ספק ברכות להקל, ובשו"ת יבי"א הזכירו בכמה דוכתי [עי' ח"ב (י"ד ס"י כו אות ז) וח"ה (א"ח ס"י מז אות ד) וח"ח (א"ח ס"י כג אות א) ועוד], וסמך על חילוק זה בצירוף סברות נוספות, ע"ש.

ולגבי קריאה בס"ת, בלא"ה יש לצרף מה שכתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן ט), שמותר לברך על ס"ת שאינו כשר ולקרות בו בצבור, ואין בזה משום ברכה לבטלה, שאין ברכות התורה על קס"ת כשאר ברכות המצות כגון לולב וסוכה, שאם המצוה פסולה הברכה היא לבטלה, אלא הברכה היא על הקריאה, ואפילו קרא בס"ת שאינו כשר יצא. ועל זה סמכו גאוני המערב שהיו קוראים ומברכים על ס"ת של קלף שאינו מעובד כהלכה, ונהגו כן בפני גאוני עולם רבי יוסף הלוי בן מיגאש ורבינו יצחק, ומעולם לא נמצא פוצה פה וכו', ע"ש. וכמה מהראשונים הביאו דבריו. וכתב בשו"ת הרא"ם (ס"א ס"י י) שחכמי גרבונוא וכמה גדולים אחרים ס"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל, ושכן היה מורה להלכה ולמעשה, ע"ש. וכן מרן הבית יוסף ביו"ד (ס"י רעט) סמך ע"ד הרמב"ם לענין דיעבד שנמצא טעות באמצע הקריאה בשבת, וכ"פ בש"ע או"ח (ס"י קמג סעיף ד). וכמובא כל זה בשו"ת יבי"א (ס"ז אות א"ח ס"י ס"ח). אלא שיש להעיר ממה שהבאתי לעיל משו"ת מעין אומר שספרדי שעלה לתורה אצל אשכנזים וכו' שלא יברך, וצ"ע. ומ"מ ל"ק ממש"כ

אחרונה על הס"ת, והשיב שם "לא יברך", והוסיף שם (נעמ' רמג) המחבר הרה"ג יהודה נקי נר"ו דלא רק שאין לו לברך אלא גם לא יענה אמן על ברכה זו, ע"ש.

ומאיך דעת הגאון הנאמ"ן (ס"ט) שספרדי צריך לענות אמן על ברכת האשכנזים. ובפרט על תש"ר, דפשטא דגמרא (ברכות ס: מנחות לו.) דבכל יום מברך ב' ברכות על התפילין. וכן לענין ברכת ההלל בר"ח שהמנהג בתונים ובמרוקו לברך על ההלל בציבור בר"ח. וא"כ האשכנזים שמברכים על זה אין ברכותיהם לבטלה ושפיר צריך לענות אמן על ברכתם. והוסיף דאם לא תאמר כן, לא נוכל לענות אמן על אשכנזי המתעטף בטלית ומכסה עיניו (ש"אין זו עטיפה הישמעאלים כידוע), וכן על המניח תש"י כשיטת הט"ז (שלא הניח הסופר ריוח ט' אותיות לפני פרשת והיה אם שמוע) שאין כאן פרשה כלל לדעת מרן וסיעתו, ועל האוכל בשר שאינו "חלק" ומברך שהכל, ועל השותה יין בד"ץ (ש"אין ריוח יין) ומברך בפה"ג, ועל הנוטל אתרוג מורכב או ספק מורכב, ועל העולה לס"ת תימני (שמנהגם שונה משלנו צפתות וסממות צפרת לו כנודע), או לס"ת אשכנזי (שכותזים פלוג דכא באל"ף), ונעשינו כשני עמים ח"ו. עכ"ד.

ואמנם איהו איירי גבי ברכת ההלל וברכת תש"ר דלגבן בלא"ה ס"ל דהיה ראוי לברך עליהם ורק דאזלינן בהו בתר הוראת מרן הש"ע, אך הדגיש בדבריו דלאו דוקא בהו אלא בכל הברכות שהאשכנזים מברכים כפי מנהגם יש לספרדים לענות עליהם אמן. [והנה גבי ברכה על ההלל בר"ח, יש לצרף עוד מה שכתב הגאון הנצי"ב בספר העמק שאלה (נשאלתא דפוריס, פרשת ויקהל, סימן ס"ז אות ג), שאף לדעת הרמב"ם שאין מברכים על ההלל בראש חודש מפני שאין מברכים על המנהג, מכל מקום מודה הוא שאין בזה משום ברכה לבטלה, ורשות מיהא הוי, ע"ש וע"ע בספרו שו"ת משיב דבר אה"ע סי' טז בד"ה וע"ד). אולם יעוין בשו"ת יחו"ד הנ"ל שהביא דמאיך הגרש"ק בשו"ת שנות חיים (צקונטרס פרט ועוללות, דף פו עמ' ג) פשיטא ליה איפכא, שלפי דעת הרמב"ם ומרן המברך על ההלל של ראש חודש הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה, והוסיף ע"ז ביחו"ד שכן נראה מדברי הפוסקים]. וכן מבואר משאר הדוגמאות שהביא בסוף דבריו כדי לסייע שיטתו וכנ"ל. וכן

ס' (לח) ע"ש, [ובאמת אילו היינו נוקטים שיש לו לענות אמן, היה אפשר לחלק איפכא דכל זה דוקא בספק בעלמא על הברכה משא"כ כשיש חשש 'ניאויץ', וי"ל], ודוק"ה בזה.

ושו"ר כיוצ"ב, דהנה בשו"ת יבי"א (ח"ג א"ח ס' יג אות ה) כתב דאף לדעת האחרונים שכתבו דלא קפדינן שלא לברך אצל תינוקות כיון דצוואה במקומה אינה מעכבת אלא לגבי המברך עצמו, מ"מ לענין לענות אמן אחר ברכת תינוקות שאין גופם נקי, אע"פ שהתינוקות אינם מוזהרים ע"ז, נראה ודאי שאין לענות אמן אחריהם, הואיל וברכתם פגומה. והרה"ג א"ב מאדאר שליט"א בקובץ ויען שמואל (ח"ג ס' י אות י) העיר ע"ז, דאין ראיה ממאי דנקטי' דאין לענות אמן על ברכה לבטלה או על ספק ברכה, דהתם כל האיסור הוא שלא לאשר את הברכה שהיא לבטלה או עכ"פ ספק לבטלה, משא"כ כאן שהברכה ודאי שאיננה לבטלה שהרי הקטן מברך על איזה דבר וגם מותר לו לברך באופן זה, אף אם נאמר שיש איזה צד לומר שלא יענה, מ"מ לא נכלל זה בגדר ספק אם יש לענות אחריה, אלא הוי כמו ספק דרבנן בעלמא דנקטינן לקולא ויענה ואין לו חשש בזה, עכ"ת ד, ודפח"ח. [ובעיקר הדין, כעת נדפס שו"ת ברכת יהודה ח"ה, ושם (א"ח ס' יז) האריך והעלה לענות אמן. שוב הופיע ספר "רבנו", ע"ש (עמ' כא) ודו"ק].

ה. גם זכור אזכור בזה, דלעיל (אות א) נזכר שצד"ה (הי) הבאתי דברי הפמ"ג שיש רשות לענות אמן אחר נשים שמברכות על מצ"ע שהזמ"ג, והבהרתי דאיהו איירי דוקא לאשכנזים, משא"כ לספרדים דנקטי שאין לברך א"כ גם אין להם לענות, ע"ש. אכן לכא' מ"מ יש להוכיח בזה, דהא פשיטא שגם אשה מבנות ספרד עונה אמן על ברכת האיש במצ"ע שהזמ"ג, ואע"פ שהיא עצמה לא מברכת. וכן מצאתי להגאון מהר"ם הלוי זצוק"ל בספר ברכת ה' (ח"א נהע' עמ' רנד טור א) שאחר שנקט שאשכנזי המברך כמנהגו על הלל בר"ח וכדו' בודאי שיש לענות אחריו אמן אף שלהעונה בעצמו אסור לו לברך אותה, כתב שזה דומה לאשה מבנות ספרד ששמעה מאיש ברכה על מצות עשה שהזמן גרמא, שאע"פ שהיא אסורה לברך ברכה זאת מ"מ כיון ששומעת הברכה מאיש שמחוייב לברך והוא מברך ברכה שצריכה חייבת לענות אחריו, ע"ש. [ואמנם מש"כ בברכת ה' שם בהל' יא שיש לענות אמן

בשו"ת יבי"א (ח"א א"ח ס' כט) שש"צ ספרדי אצל האשכנזים אינו רשאי לברך על מגילות רות ושיר השירים, ע"ש, דהתם לפי הספרדים הקריאה עצמה אינה נצרכת, ובזה לא שייכא סברת הרמב"ם, ודו"ק.

ד. ודאיירינן בחילוק"א דרבנן, יש להוסיף בזה. דהנה מצינו למרן החיד"א על ברכיו (א"ח ס' יג אות ה) שחייב בשם מר זקנו בהג' כ"י מספר זכרון משה, שיש לענות אמן אחר המברך על דבר שהשומע נוהג בו איסור, כגון האוכל פת עכו"ם וכיוצא בו – דברים שאחרים נוהגין בהם איסור – ומברך עליהם, יכולין הנוהגין איסור לענות אחריו אמן. דדוקא כשאוכל דבר שהוא אסור לו אין עונים אחריו אמן, דברכתו ניאויץ, אבל כשהוא אינו נוהג בו איסור ברכתו ברכה, ויש לענות אחריו אמן הנוהג בו איסור. מידי דהוה אדימון דקי"ל דמוזמנין עליו, ע"ש שהוכיח מהתוספתא דדמאי (סוף פ"ג) דדימון ועניית אמן שוין. ומהר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים (ח"ג ס' יח) דן בענין המחמיר ביוגורטי של גויים אם יכול לענות אמן אחר ברכת המקיל, ודימה זאת לנידון החיד"א הנ"ל, אך הביא דדחאו בנו יוסף תהילות נר"ו דפת עכו"ם אינו איסור כ"כ חמור משא"כ איסור חלב עכו"ם וכו', ע"ש. ואמנם כי כן חילוק זה נאה ומתקבל, אך מ"מ הרי בדברי החיד"א מפורש דכללא כייל בכל דבר שהאחד נוהג בו איסור והשני לא, ושו"ר שכבר העירו כן בשו"ת דברי שלום (ח"ג ס' סה) ושו"ת אדרת תפארת (ח"ה ס' ט).

ולכא' א"כ יש ללמוד מדברי החיד"א לנידו"ד, דכל שהלה נוהג כדינו יש לנו לענות אמן אחריו אע"פ שאנו נוהגים שלא לברך. אבל קושטא שיש לחלק בין הנידונים, דמלבד מה שהזכרנו לעיל דשאני היכא שהנידון הוא על המצוה והברכה נגררת אח"ז, וה"נ הנידון הוא האם יש איסור בדבר והברכה נגררת אח"ז, זאת ועוד דאף אם ננקוט דאין חילוק בזה כיון שלמעשה השומע לא מברך ברכה זו, מ"מ הכא שאני, שכל הבעיה בברכה היא משום דחיישינן שנחשב מנאץ, ובזה י"ל דעד כמה שהלה עשה כדינו אין כאן ניאויץ, וחוזר הדבר להיות ברכה המחוייבת, משא"כ כשיש ספק על עיקר הברכה אם בכלל התחייב בה (ואף אם הספק מתחיל במלוא וכו') י"ל דאף שהלה עשה כדינו מ"מ העונה לא יענה כיון שלדעתו אין כאן סיבה לברכה. ושו"ר שכעי"ז חילק בשו"ת הר צבי (א"ח ח"א

ו. ועין ראתה בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ג' משו"ב) שכתב דאף שבני ספרד אין להם לברך על ההלל בראש חודש, מכל מקום רשאים הם לענות אמן על ברכת ההלל של בני אשכנז, שכיון שרשאים הם לברך כמנהגם, לא חשיב ברכה לבטלה, שהרי אף אם ישאלו בני אשכנז לבני ספרד אם רשאים לברך יאמרו להם שרשאים כיון שיש להם לילך אחר רבותיהם, כל שכן שבני ספרד רשאים לענות אחריהם אמן, ע"כ. וראיתי לראש בית מדרשנו שליט"א בספרו ללקוט שושנים (ח"ג דהע' עמ' רכז) שהביא כי רבים שואלי"ם הלכו בו על פסק היחוד באמרם, דהא אילו היה אשכנזי שולא למו"צ ספרדי האם לברך על הלל בר"ח, היה לו להמו"צ להורות לו שיברך, (וכפי שהורה מן הראשונים גופיה דהליכות עולם ח"ו עמ' רנ), וא"כ למה זה ועל מה זה שלא יכול אותו מו"צ עצמו לענות אמן על ברכת השואל, הא הוא צריך להתנהג כלפי האשכנזי דאי"ז ברכה לבטלה.

אכן ראש בית מדרשנו לחלק יצא שם, דעניית אמן הוא מעשה שנוגע לספרדי ולכן עליו לנהוג כשיטתו ולהחשיב עניית האמן כאמירה בכדי ולא לענות עליה, ולא דמי למו"צ הנשאל מאשכנזי כדת מה לעשות, דבזה הנידון הוא מה שגורם לאשכנזי לעשות פעולות ולכן אינהו בדידהו כי להם היתר גמור הוא לסמוך על אבותיהם ועפ"ז אנו מורים להם כדינם, משא"כ בעניית האמן שהפעולה היא מצד הספרדי עצמו אזי אנן בדידן דלא הותר לספרדי לסמוך על אבותיהם של אחבנ"י האשכנזים, עכת"ד. וכבר הבהיר חילוק זה בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה ריש סי' י) והשיב בזה על ראית האול"צ הנ"ל, ע"ש.

והנה בספר ללקוט שושנים (סס) דן בעיקר בכל ענין זה של הוראה לשואל הנוהג אחרת מהמורה וכן בענין אם יש איסור לפנ"ע בנתינת דבר שחלוק בו דין הנותן מהמקבל, ע"ש שהתהלך ברחב"ה בכל האר"ש הטובה, והרבה נפ"מ ישנם בזה גבי איסורי שבת שיש בהם חילוק הוראה בין האשכנזים לספרדים, וע"ש מה שהאריך בבירור דעת הגר"ע יוסף זצוק"ל אשר נראה לכא' כי דבריו סותרים זל"ז, ושוב נדפס קונטרס "חילוקי המנהגים" (מהדו' ד, תמוז תשע"ג) לידידי בעל ה"ידי כהן" שליט"א ושם (עמ' קסד) האריך בהבאת דברי הפוסקים בענין לצוות לחבירו דבר האסור לו, וע"ש שעמד נמי בבירור שיטת הגר"ע יוסף בכמה

על מי שמברך ברכה שיש ס"ס לאומרה או שדעת מרן הש"ע לברך, בזה כו"ע מודו, וכמש"כ בהלכה ברורה (נסוף סי' רט) ע"ש].

אכן נראה החילוק ברור בין הדינים, וכן ראיתי שכבר העיר עליו בזה מורו ורבו הגאון הנאמ"ן שליט"א בהערותיו על ספרו (שנדפסו שס צח"ה עמ' 61) דהתם עונה אמן באמת, שהרי האיש נצטווה על מצ"ע שהזמ"ג, ורק שהיא פטורה מברכה זו, משא"כ בנידו"ד שלדעת הרמב"ם גם יוצאי אשכנז אין להם לברך על הלל בר"ח, וא"כ מי שנוקט כדעת הרמב"ם שלא לברך צריך הוא ג"כ לנקוט שלא לענות אמן על דבר זה. [ונראה דאפי' אם הרמב"ם לא היה מורה כן לבני אשכנז, מ"מ כ"ז מחמת חילוק בדעות ובהוראה, משא"כ חילוק בין איש לאשה שאין בזה נידון של דעה אלא רק של פטור וחויב, דו"ק וראה עוד לקמן]. וזה יש לכוון דברי המאירי בברכות (ג:) שכתב "שחייב לענות אמן אע"פ שאינו חייב בברכה" ודברי ספר המכתם (הוצא בקונצ' סי' קמ"א) שם "דאחר כל ברכה שישראל מברך צריך השומע אמן ואפילו בברכה שלא נתחייב בה" ע"ש, והיינו דקאי על העונה דאע"פ שלא התחייב בברכה מ"מ יענה עליה, (ודלא כהגמ"ש שו"ת משנה הלכות ח"י סו"ס ד), ומ"מ לא איירי כשהחילוק בין העונה למברך הוא מצד מחלוקת בהלכה, וכאמור.

ונראה דאף מהר"ם הלוי הנ"ל לא נתכוין להוכיח דינו מדין עניית אשה על ברכת איש במצ"ע שהזמ"ג, אלא לאחר שהעמיד סברתו דלא תלי בעונה האם הוא היה מברך ברכה זו אלא הנידון מתחיל מהמברך ומאחר והוא ממקום שנהגו לברך ונחשב מחוייב בדבר, ממילא מי ששומע ברכה זו מפיו צריך הוא לענות, וע"ז קאמר דמאחר ודנים תחילה על המברך עצמו א"כ הדבר דומה לאשה שצריכה היא לענות על ברכת האיש במצ"ע שהזמ"ג (ונראה דאף להפמ"ג דרשות לענות על ברכת הנשים צמ"ע שהזמ"ג, מ"מ לנשים יש חיוז לענות על ברכת האנשים צמ"ע שהזמ"ג). ומ"מ הגאון הנאמ"ן העיר על פשיטות הלשון בברכת ה' שנראה שנתכוין להוכיח מדין זה לדין זה ולא סייג שיש לחלק ביניהם. ועכ"פ סיים הנאמ"ן דהעיקר להלכה כדברי הברכת ה', ושכן הוא נוהג לענות על ברכת האשכנזים בר"ח וכו', וציין שבמקו"א האריך בזה וכנראה כוונתו לתשובתו בקובץ אור תורה הנ"ל. (א.ה. עי' בית נאמן סי' א).

מותר לו ליתנו למי שנוהג היתר בדבר, כיון דעכ"פ הוא מחלוקת הפוסקים והנוהג היתר יש לו אילן גדול להתלות בו, ע"ש. וע"ע בקונט' חילוקי המנהגים (עמ' קעו) מה שהביא שהגרשו"א לשיטתו בכמה דוכתי, ועוד חזון למועד להאריך בכל הענין.

ז. והנה בנידון זה דעניית אמן על ברכה שהעונה עצמו אין לו לברכה, ויש לידע שמצאנו שדנו הפוסקים בזה לגבי הברכה גופא האם יש לאחד לברך אותה להוציא את חבריו הנוהג בה אע"פ שהוא עצמו אינו נוהג לברכה. וראשון הדוברים בזה הוא מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' ט) שנשאל אודות איש אחד מעיר בארץ ישראל שבה אין מברכין בר"ח ברכת ההלל, שנסע לחו"ל במקום שנוהגים שם לברך על ההלל בר"ח, ונעשה ש"צ בר"ח, ובירך על ההלל כמנהג העיר, ואחד גער בו כי בירך לבטלה ולא הוציא הציבור י"ח מברכת ההלל. ופלפל בזה החיד"א והעלה דאכן יש לו לברך על ההלל כמנהגם. והניף ידו שנית בספרו שם הגדולים (ח"א דף קכ"ז עמ' ז), ע"ש. ואחריו נמשכו הכף החיים (סי' תכ"ז ס"ק לה) ושו"ת דברי יציב (ח"א ח"א סי' רמח) ותשובות והנהגות (ח"א סי' שמו), וראה בשו"ת אגרות משה (ח"א ח"א סי' נד) שפסק כיוצ"ב לענין מי שאינו נוהג לומר הלל בביכנ"ס בליל פסח ויקר מקרהו שעלה ש"צ במקום שנוהגים לומר הלל בברכה, ע"ש. וע"ע בשו"ת הר צבי (ח"א ח"א סי' נח) שנשאל האם ספרדי יכול לברך "על מצות תפילין" על תש"ר כדי להוציא ולפטור לאשכנזי, ודימה זאת לנידון דהחיד"א הנ"ל.

אולם יש שפקפקו על עיקר פסק החיד"א, דהנה כל ראייתו היא ממעשה דר' אשי המובא בגמ' פסחים (קו). ע"ש (וכן הוכיח מדנפשיה זאג"מ הנ"ל), אך לפי מה שפירש שם בהג' ראמ"ה הורוויץ (וכנ"ר קדס צוה נספר המכתס) אין משם ראיה, וכמו שהעירו בשו"ת הר צבי (הנ"ל) ובשו"ת יבי"א (ח"א ח"א סי' כט אות ה ואות ו) ובשו"ת אול"צ (הנ"ל צאות הקודמת). ושוב עיינתי בשו"ת יחווה דעת דידן שעיקר הנידון שם הוא גבי ספרדי שהתפלל בבית כנסת של אשכנזים בר"ח ועבר לפני התיבה כש"צ, האם רשאי לברך על קריאת ההלל כמנהג אשכנזי, ושם הביא שבאמת מרן החיד"א עצמו הניף ידו שנית בספר טוב עין (סימן ז ד"ה אמנס יקפה) ודחה ראיתו מההיא דפסחים, [אמנם שם לא

דוכתי. וראה עוד בספר ללקוט שושנים שם (עמ' ריט והלאה) מה שהרחיב לצדד שיש חילוק בין איסורי שבת (שיש לאסור בהם לומר לאחר לעשות מלאכה האסורה לאומר לבין שאר איסורים (שבהם העיקר מלוי האס הדבר מותר לעושה) ויש להאריך [ואח"ז נדפס קובץ משנת יוסף ח"ז, ושם (צט"ו כו) שנה מו"ר פרקו ע"ש] ואכמ"ל.

ומ"מ אציין כאן מה שרשמתי לעצמי (לפני שראיתי מה שהאריכו נספרים הנ"ל) לעי' "פניני המאור" ח"א מכתב ג' שאלה ח' (ושו"נ נד' זמנחת שלמה חנינא סי' ק ענף ג שאלה ד) להגרשו"א וצוק"ל, לגבי תבשיל לח שלא הצטנן לגמרי, האם מותר לספרדי לומר לאשכנזי להניחו על אש מכוסה כדעת הרמ"א. [השואל רצה לדמות לסי' רסג ט"ז ס"ק ג שמותר לומר למי שלא קיבל שבת וכו', ודחה דהתם אילו היה במקומו היה ג"כ עושה]. והשיב הגרשו"א: שהיא מחלוקת קדומה וכנראה הובאה בשדי חמד (ח"א ע"ט זכללים מע' ו כלל כו אות כח), אם מי שנמנע מלעשן ביו"ט רשאי לכבד את חבריו בסגריה הואיל והוא כן רגיל לעשן, ובספר מאורי אש כתבתי שאם המחמיר סובר מכח הכרעתו דאסור מסתבר שגם צריך לחשוש ללפני עור, אבל אם רק מחמיר על עצמו מפני מנהג רבותיו או אבותיו בכגון דא אין לחוש ללפני עור כי גם זה שנוהג איסור יודע שחבירו אין צריך להחמיר כמותו וכל אחד נוהג כמנהג אבותיו, וכן לדידן במי שמחמיר במוצאי שבת כרבינו תם, עכ"ד.

וב"פניני המאור" ח"ב מכתב כב שאלה א, חזר וכתב: והעירוני שבספרו מעדני ארץ (הערות צעניי שציעית סי' ח עמ' קסג) ובמנחת שלמה סי' מד (סוד"ה וטעמא) וסי' נא (עמ' רנו ד"ה וצאות י"ב), מבאר להיפך שאין צריך לחשוש ללפני עיור אף בכה"ג שהוא סובר שבודאי אסור. והשיבו הגרשו"א: עיקר כוונתי שאם האוסר רק סתם מחמיר אין בזה חשש של לפנ"ע למי שנוהג להקל, אך אם עצמו הכריע להלכה שאסור יש מקום לדון, עכ"ד. אלא שכעת ראיתי שנחלקו מחברי זמנינו בכוונת הגרשו"א במש"כ "סתם מחמיר", שבשלחן שלמה (סי' שיח אות נז) ביאר דהיינו שמחמיר חומרא בעלמא ומשנת חסידים שנו כאן, אך מו"ר בללקוט שושנים (עמ' רטו) הוכיח בד' הגרשו"א שכוונתו דכל שהאוסר עצמו לא הכריע מדעתו להלכה שאסור אלא רק נוהג כן מחמת שרבותיו אוסרים או שחושש לאוסרים אף שקיבל הדבר כודאי איסור מ"מ

בשביל להוציא אחרים, דהא לגבי עצמו הוי ברכה לבטלה וא"א לנתק הברכה ולעשות כאילו האחר בירכה ולא הוא, ואין ראייה כלל מהא דאע"פ שיצא מוציא, דהתם עכ"פ המברך נוקט שיש לברך ברכה זו למי שעוד לא בירך, ולכן לא אכפ"ל שהוא עצמו כבר יצא בה.

ח. עוד נידון יש להביא כאן, דהנה בשו"ת הר צבי (מא"ס סי' קנד) כתב הרה"ג השואל, שהנשים שנהגו לברך "שהחיינו" בהדלקת הנרות של יום טוב, לא יענו אמן אחר ברכת שהחיינו של הקידוש בליל יום טוב של פסח, כי אמן זה הוא הפסק בין ברכת בפה"ג לשתיית כוס הקידוש בליל הסדר, הואיל וכבר יצאו י"ח ברכת שהחיינו בעת הדלקת הנרות, (ולכן יידד שיתר עדיף שיקדשו נעמנו ולא ילאו יד"ס קידוש נשמיעה מהנעל), ע"ש בתשובת הגרצ"פ פראנק שנראה שמסכים לו בפשיטות לדבר זה, וכן הוא בספרו מקראי קודש (פסח ח"ב עמוד קלח) ועי' בהררי קודש שם. וכן כתב מדנפשיה בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמוד קלג). וכעין דין זה כתב איהו בשו"ת יביע אומר (ח"ט א"ח סי' ס) דלמאי דנקטינן כהרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הל' ג) שאין לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהן פטורות ממצות אלו, לפי זה נראה שהאומר קידוש בסוכה להוציא גם את אשתו ובני ביתו, וכולם טועמים אח"כ מן הקידוש, אין לנשים לענות "אמן" אחר ברכת "לישב בסוכה", שכיון שהן פטורות מברכה זו, אם יענו אמן אחר ברכה זו הוי הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לטעימה מן היין שבכוס. הילכך טוב שיענו "אמן" בהרהור הלב בלבד.

ואולם בשו"ת אגרות משה (א"ח ח"ד סי' כא אות ט) מובא דהכי ס"ל להרה"ג השואל בב' הדינים הנ"ל, וכתב לו הגרמ"פ, מאי דפשיטא ליה לכת"ר בברכת שהחיינו שאינה עונה אמן, כמדומה לי שאין המנהג כן, ואילו היה כדבריו, לא היו מנהיגים את הנשים לברך שהחיינו בעת הדלקת הנרות, שלא יבאו לידי איסור הפסק באמן של שהחיינו של הקידוש, אלא ודאי שכיון שלבעלה שאומר הקידוש ומוציאה ידי חובתה, צריך לברך שהחיינו, ואין זה הפסק שכך תיקנו חכמים, אף לדידה לא הוי הפסק, מאחר דשייכא התם ברכת שהחיינו, וכ"ש ברכת לישב בסוכה שהרי נשי דידן מברכות על מצ"ע שהזמ"ג אע"פ שפטורות, עכת"ד. ואמנם ביבי"א הנ"ל כתב ע"ד שאינו מחוור,

הכריע החיד"א להיפך, משא"כ בשו"ת חיים שאל הנ"ל שהכריע בזה], ע"ש.

ומ"מ כתב שם ביחו"ד שגם בלא שנדחה ראית החיד"א, נראה שעד כאן לא כתב כן אלא כשהלך לעיר אחרת שכולם נוהגים מאז ומתמיד לברך, ובמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל, משא"כ בארץ ישראל שהמנהג בה מדורי דורות שלא לברך על ההלל בראש חודש, שבוה י"ל דאין לש"ץ ספרדי לשנות מהמנהג אף כשהוא מתפלל בבית כנסת אשכנזי הנוהגים לברך. וכן חילק ביבי"א שם (אות ו), ועוד כתב שם (אות ו) לחלק בין נידון זה ובין מה שדן שם אם ספרדי ש"צ בביכנ"ס אשכנזי רשאי לברך על מגילות רות ושיר השירים, דשאני הלל דר"ח שכבר פשט המנהג בכל ישראל לאמרו, וכמו שהובא בתענית (כח:) ולכן גם מי שנהג שלא לברך מ"מ כשהולך למקום שמברכים עייל בקרתא עייל בנימוסא ואף הוא היה מתכוין כנגד המברכים להוציאם י"ח. משא"כ קריאת שה"ש ורות, שלא פשט המנהג בכל ישראל לאומרם דרך חובה וקביעות, (וצמילאס הציא שמשל כן נש"מ חס סופר חיד"ס סי' קנא) כ' לחלק בזה. ועוד הביא לחלק (נאות ח) בין הנידון בפסחים לנידון דהלל וברכת מגילה, בשם האי תנא ירושלמא מהר"ר דוד יונגרייז זצוק"ל, דשאני הכא שמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, ולא דמי לקידוש שאינו אומר "וצונו" אלא רק ברכת שבת, ע"ש.

והנה אם באנו לדמות נידון דהברכה עצמה בהיותו ש"צ לנידון דעניית אמן על הברכה כששומעה מאחר, לכאוו' יש לחלק לטוב ולמוטב. והחילוק לומר שיכול לענות אע"פ שאין יכול לברך, כיון הוזכר בדברים הנכתבים עד כה, דעד כמה שהמברך רשאי לברך וזהו דינו, א"כ הלה יכול לענות ע"ז אמן אע"פ שהוא עצמו לא היה רשאי לברך. ומאידך י"ל, דאף אי נימא שאין רשאי לענות אמן, היינו משום שסוכ"ס זה נוגע רק לו עצמו, ובזה עליו לנהוג כפי מה שנוהג הוא עצמו בברכה, משא"כ לענין ש"צ שצריך הוא להוציא אחרים יד"ח, וכן כיוצ"ב בנידון דהגרצ"פ בהר צבי הנ"ל לברך להוציא אשכנזי בברכה על תש"ר, בזה אפשר שיכול לברך בשביל השומע אף שהוא עצמו אינו צריך לברך, וכדקי"ל (ר"ה נט). "כל הברכות כולן, אע"פ שיצא – מוציא". אכן קושטא נראה שאם ננקוט שאין לו לענות אמן, א"כ כ"ש שאין לו לברך

בזה החילוק הוא לתרי צדדי, דמחד גיסא אף אם ננקוט דשרי לענות על ברכה שהוא עצמו אסור לו לברכה, מ"מ הכא י"ל שאסור לו לענות, משום דהוי הפסק, ומאידך אף אם ננקוט הכא דלא הוי הפסק ומותר לו לענות, כל זה דוקא לענות על ברכה שלכו"ע חייבים לברך אותה, והיינו דאפי' אשה מבנות ספרד יכולה לענות על ברכת בעלה כיון דעכ"פ בודאי הוא מחוייב בברכה זו, משא"כ בספרדי השומע ברכה מאשכנזי י"ל שלא יענה עליה כיון שהוא צריך לאחוז שאי"ז נחשב ברכה, וכמו שחילקתי לעיל באות ה.

וראיתי להגר"ז שוב שליט"א בקונטרס שערי זבולון (פורים, מהדו' תשע"ז) שעמד בפלוג' הפוסקים הנזכרת ופלפל בה [ומש"כ שם (נאות ג) בדעת האג"מ דאירי דוקא גבי קידוש שקיום מצותה של האשה היא ע"י הכוס ששותה הבעל, משא"כ בשאר ימי חוה"מ אם הבעל מוציא אותה בברכת 'המוציא' ומברך לעצמו לישב בסוכה והיא יושבת חוץ לסוכה, אסור לה לענות אמן ואם ענתה הוי הפסק, עכת"ד, לענ"ד באג"מ מבו' דהעיקר תלי באם מוציא אותה בברכה ולא תלי לה בשתיית הכוס, ע"ש]. והעמיד חקירתו בדין ספרדי השומע קריאת מגילה ביום מאשכנזי האם יענה אמן על ברכת שהחיינו, וכתב שם (נאות ג) לחלק כאמור, בין נידון דאשה השומעת קידוש, שגם לשיטתה צריך המקדש לברך האי ברכה, משא"כ אם לפי שיטת השומע אין המקדש או הקורא צריך לברך האי ברכה, דבזה י"ל דלגביו הוי כברכה מיותרת ואין לו לענות אחריה.

ואעתיק כאן מה שהביא שם בשם הגרנ"ק שליט"א (בקונטרס 'ימי הפורים' שנטר) בעיקר הנידון דספרדי השומע מאשכנזי ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום, שיש לו לענות אמן ואי"ז הפסק, כיון שהב"י פסק רק שמספק אין לברך בעצמו על זה, אבל שפיר יכול לצאת הך ברכה על צד הספק שמא יש חיוב, וממילא אין הפסק, כיון שיש בו צורך, (וסייס הגרנ"ק דעיקר הדין אף אם רק כלפי הקורא היה מקום לברכה ג"כ אין ה'אמן' הפסק, וזה כשיטתו נחוט שני ה"ל). ומבואר דזה פשיטא ליה שאין שום חשש לענות אמן מספק, ורק מצד 'הפסק' חידש דכאשר יש ספק אי"ז הפסק, אמנם י"ל דכ"ז בברכה שרוצה לצאת בה יד"ח מספק משא"כ בסתם אחד ששומע ברכה שיש בה ספק י"ל דאין לו לענות מספק. גם אעתיק מה שרשום אצלי

כי הרי כמה מן הפוסקים קראו תגר על מנהג הנשים המברכות שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, וכמש"כ בספר לקט יושר (עמוד מט) בשם הר"א קלוזנר, וכן בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' קז), ובחסד לאלפים (סי' קסג סעיף ה) כתב ג"כ שאין לברך שהחיינו על הדלקת הנרות של יום טוב, "ורבות בנות שגו בזה". וא"כ א"א להביא ראיה ממה "שהנהיגו" נשים לברך זמן בעת הדלקת הנרות של יום טוב, ע"ש. אכן אף אם נדחה "ראיית" האג"מ, מ"מ "סברת" האג"מ על מקומה עומדת, שכיון שהבעל צריך לברך שהחיינו ולגביו אי"ז הפסק שהרי כך תיקנו חכמים, א"כ אף להשומע היוצא יד"ח אי"ז נחשב הפסק. וכן ראייתי שפסק הגרנ"ק שליט"א בחוט שני (סוכות עמ' נד) מחמת טעם זה.

ומצאנו בפוסקים שחילקו בזה בפרטי הדינים, דיעוין בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' סט), שכתב דאף שבליל שבועות יש להזהר שלא תענה אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש משום הפסק, מ"מ בליל פסח יכולות גם הנשים לענות אמן אחר ברכת שהחיינו של הקידוש, ולא הוי הפסק, לפי שגם האשה שבירכה שהחיינו בעת הדלקת הנרות, לא נתכוונה אלא לפטור את קדושת יום טוב בלבד, כדקי"ל (עירובין מו ז) זמן אומרו אפילו בשוק, ואילו ברכת שהחיינו שבקידוש באה לפטור גם את מצות היום, כגון מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים, שאף הנשים חייבות בהן, וכמו שפסק מרן בש"ע (סי' תעז סעיף יד). ולכן יכולות הנשים לענות אמן אחר שהחיינו שבקידוש, ע"ש. ובחזון עובדיה סוכות הביא שכדבריו נראה בספר אלפסי זוטא להרמ"ע מפאנו (סוף פ"ג דר"ה), אולם ביבי"א אחר שכתב כן, הביא שבספר מקראי קודש פסח (ח"ג עמ' קמ) כתב להשיב על טעם זה, דמשום ברכת שהחיינו על המצות של הסדר, אין כאן מקום הברכה, ושוב הוי הפסק בין הקידוש לטעימה, ורק לגבי האנשים שעיקר ברכת שהחיינו היא על הקידוש של היום, וכאן הוא מקום ברכת זמן, ורק באגב פוטר הוא את כל המצות של הלילה, לא הוי הפסק. וכתב עוד היבי"א דמ"מ טעמו של השבט הלוי אינו שייך לענין ברכת לישב בסוכה, דלדידן אינה שייכת כלל לגבי הנשים, וממילא חשיב הפסק, וע"ש.

והרואה יראה שנידונים אלו חלוקים מעיקר נידון דידן גבי ספרדי אם יברך על ברכה של אשכנזי, ואף

בפשיטות אחר הפמ"ג, ומש"כ באול"צ ליישב דהתם שאני שגם הנוהגים לברך על תש"ר הסתפקו בזה ומשו"ה כתב הרמ"א שטוב לומר אחר הברכה בשכמל"ו, לענ"ד זה דוחק ועיין במשנ"ב שם (ס"ק כא) ודו"ק היטב, ובלא"ה הרי הפמ"ג כתב כן גם לגבי ברכות התורה וכו' ל. ומ"מ מאידך הגרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' נז) פליג ע"ד הפמ"ג גבי תש"ר, ועי' בספר בירור הלכה (זילנר, ח"ה על ש"ע או"ח סי' כה, נספח) ושם (ח"א על המשנ"ב ס"ק לה).

ובינותי בדעת מרן הגר"ב"צ זצוק"ל בשו"ת אול"צ שם, דאע"פ שדחה צד המחמירים לומר שלא יענה, מ"מ מאידך לא כתב שחייב לענות, אלא העלה שרשאי לענות, [ויל"ד בזה ממש"כ הגר"ח סופר נר"ו בהסכמתו לספר 'בנים חביבים' משמיה דהגר"ב"צ, עיין ודו"ק]. ולכא' אם ננקוט שרק הוי רשות ולא חיוב, א"כ אף אם נצדד דלא כסברת מרן הגרע"י מ"מ שפיר יש לנו לחוש ולא לענות אמון שהרי אין כאן חיוב. אכן אי"ז מוכרח, דהא הגרע"י גופיה לא כתב דבריו אלא מחמת הספק, ולולי חומרא דעניית אמון לפי שיטתו לא היה אוסר לענות, ומאידך חלק מהסוברים שרשאי לענות, סברי מרנן דבכה"ג דהלה עושה כפי שראוי לו לפסוק (וכגון אשכנזי העושה כמנהגו כדעת הרמ"א) חייבים לענות אמון על ברכתו, וא"כ עדיין לא מצאנו הכרע בהאי מילתא.

ואחר כותבי כל זאת, חזי הוית להרה"ג עובדיה בן הגר"צ יוסף שליט"א בקובץ משנת יוסף (גליון ד – ניסן אייר תשע"ד, עמ' כ) שעמד בביאור שיטת מור זקנו מרן זיע"א, ובי' דמצינו לו ביבי"א (ח"ח סי' כד אות ו) שהביא מה שפסק הרמ"א (סי' קסז סעיף ו) כדעת הרוקח (סי' שנט), שאם טעם הבוצע והשיחו המסובים קודם שהם טעמו מ"מ כבר יצאו כולם י"ח הברכה באכילתו ואי"ז הפסק, ודלא כדעת מרן הב"י (שם) שדחה ד' הרוקח. וצייד ביבי"א כד' רבינו הגר"ח בספר בן איש חי (ס"פ אמור) שמכיון שהדבר שנוי במחלוקת, ספק ברכות להקל, ולא יחזרו לברך המוציא כי אם בהרהור. וביאר כוונתו, שכיון שענו אמון אחר הבוצע, כאילו הוציאו הברכה מפייהם, והדרנין לכללא דסב"ל, ע"ש. ולפי"ז יל"ב דזהו הטעם שאין לענות אמון אחר ברכה לבטלה, דכאמור עי"כ נחשב כמברך בעצמו ברכה לבטלה. ולפי"ז מובן מה שפסק הפמ"ג דאף האשכנזים שמברכים על

שראיתי בקונט' "יבקשו מפייהו" (עמ' קלה) שהוא ליקוט פסקי מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל, שספרדי השומע קריאת מגילה בביהכ"נ אשכנזי – לא יענה אמון על השהחיינו, ובדיעבד אינו הפסק, עכ"ד, וצל"ע שם.

ועוד בגוף הנידון בברכת שהחיינו דמגילה, כתב הגר"ז שוב שליט"א שם (נאות ד) שיש לומר דיש חיוב לספרדי לענות אמון על שהחיינו ביום של אשכנזי, ועיקר מהלכו הוא, ע"פ המבואר בגר"א (סי' תרנ"ז) דמה שאין לברך שוב ביום, זה משום שכבר יצא בברכה בלילה, דלא גרע מבירך על סוכה ולולב בשעת עשייה, ולפי זה יל"ד דאמנם לשי' הרמב"ם צריך לכוין בברכת הלילה לפטור גם את המצוות שביום, וגם בלא שיכוין כן מ"מ הכל נכלל בברכה זו, אבל אם מכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת בהאי ברכה אלא על המגילה שבלילה, א"כ שפיר יתחייב בברכת שהחיינו על קריאת המגילה ביום. ומעתה אף שלספרדי אין לו לכוין כן, מ"מ כששומע ביום ברכה מאשכנזי שבלילה נתכוין לפטור בברכה רק את הקריאה של הלילה, שפיר שומע בזה ברכת שהחיינו המחוייבת אף לפי הספרדים, וממילא מחוייב לענות עליה אמון, עכ"ד בזה. וע"ש עוד בכל דבריו מה שדן בכמה צדדים ומה שציין בזה, ואכמ"ל יותר.

ט. והדרן לנידו"ד, ואמנם לא באתי להכריע בזה בין דעות הפוסקים, אך נעמיד סיכום הדברים, דהנה בדבר זה גבי הלל בר"ח, דעת מרן הגר"ע יוסף יחידאה היא, דלא מצינו מי מגדולי הדור שהסכים להם (אלא שנמשכו אחריו זניו הגאונים שליט"א והרבה תלמידיו ממחזרי זמננו), ואדרבא הגר"י מאמאן והגאון הנאמ"ן ותלמידו הרב ברכת ה' פליגי על דבריו, ודחו הראיה מהרשב"ץ, וכו' ל, וכ"ד הראש"ל בעל יין הטוב (סי' כד) הנ"ל וכ"נ בתשו' מהר"ש לניאדו שם (סי' כה) ותשו' מהרי"ח זריהן שם (סי' נז), וכן מורה ובא הגר"ש דבליצקי שליט"א כמובא בקונט' חילוקי המנהגים (עמ' מט) הנ"ל. וכ"ד המשנ"ב בביאור הלכה שכל שנוהג לברך כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים אפשר לענות ע"ז אמון, וכ"ש בנידו"ד.

ואמנם הגרע"י נסתייע גם מדברי הפמ"ג שנקט שאין לענות אמון להמברך על תש"ר, אך שי' הפמ"ג אינה מבוררת כל צרכה וכו' ל, אבל הרי הקיצור ש"ע (סי' י אות ד) והכה"ח שם (סי' כה ס"ק מ) נמשכו

א"ח ח"א עמ' תקא וס"ז עמ' שסז) ונדפס גם בקונטרס טל אורות (סי' ת, בסופו) גבי עניית אמן לברכת אשר יצר אחר שיעור פרסה (ושוב נד' קונץ משנת יוסף ח"ו, ע"ש דהע' שצמ"ט קפא). וכן הזכירו עצה זו בשו"ת יצחק ירנן (נרדא, ח"ו סי' יז) בתשובת חתנו הרה"ג יוסף פריץ שליט"א (שנדפסה תחילה בקונץ אור מורה משניט סי' קיט עמ' מתקם) לענין השומע קדיש ברדיו. וכן מצאתי בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ה א"ח סי' לד אות ד, ולין לדניו צמ"ג סי' טז) לגבי פלוג' הגה"ק מהר"א מבעלזא והגר"י פישר זצוק"ל באבן ישראל (ח"ט סי' ה) בענין עניית אמן על ברכה ששמע ממי שמתפלל שמו"ע בלחש. ושור"ר באול"צ ח"ג הנ"ל שכתב כן במוסגר גבי ברכה על תש"ר, ואזיל לשיטתו בח"ב (פרק יד משו' לג) גבי ברכה של קטן, אמנם משמע שכאן גבי הלל לא ס"ל למיעבד הכי אלא יענה אמן בפה מלא.

והנה בשו"ת דבריק יאיר (סס) ביאר שאין לחוש בזה משום עניית ב' פעמים 'אמן', דזה דוקא בעונה 'אמן' אמן' משא"כ הכא שאומר 'אמן ואמן', (וע"ש שצנידו ל"מ ענה זו כיון דהוי הפסק, וכן הוא גבי שאר הדינים שהוצאו לעיל אות ט) ולכאור' הוא חילוק פשוט, אך צ"ע לחפש לו מקור (ושור"ר שצדרי מהר"י מולכו צדכ"י הוי"ו להלן, מוכח שלא חילק כן עיי"ש). ומ"מ להאמור נראה דמשו"ה עדיף לומר פסוק הנ"ל ולא הפסוק "ואמרה האשה אמן אמן", ובלא"ה י"ל דאין לומר פסוק הנ"ל שהוא קללה (וצאו המיס המאריס האלה צמעי' לנצות צטן ולפל יק" צמדזר ה - כז), ואם יאמר מחציתו – באנו לנידון דאמירת חצי פסוק (אמנם כיון שיש קודם לכן 'אמנא' הרי זה כפסוק צפני' ועל כן אין לחוש בזה, וכדצרי צניו הגר"ח צש"ת רצ פעלים ח"א א"ח סי' יא) ואכמ"ל בזה, וגם מוטב להזכיר שבח הקב"ה (צדק ה' וכו') מאשר ענינא דקללה, ועוד דאם יאמר "וענתה האשה" יש בזה מילתא דליצנותא כאילו הוא אשה, וד"ל.

אמנם זכורני שראיתי באיזה מקומן למי שערער על עצה זו, דכאשר מכוין לצאת יד"ח אמן באמירת הפסוק, א"כ לא מהני מה שאומר זאת בתור פסוק אלא יש בזה את החומר של עניית אמן, וכעת איני מוצא מקור הדברים. והנה מצאנו בשו"ת פרי תבואה (סי' סו) הוב"ד בפת"ש (י"ד סי' שס ס"ק א) אחר שהעלה שאין לברך על הפרשת חלה באופן הנזכר שם, הוסיף וכתב "והרוצה להחמיר להפריש גם בברכה יעשה כאשר קבלתי מרבותי בכל כה"ג שיאמר דרך תפלה פסוקים

תש"ר, היינו מחמת ההכרח דאסור להניחם בלא ברכה (וכמש"צ הגרש"א צהליכות שלמה פרק ד הע' כז), משא"כ לענות אמן ללא צורך יש לחשוש בה לברכה לבטלה, ועפ"ז מובן איך נקט הרשב"ץ שלא לענות אמן על קידוש בביהכנ"ס אע"פ דהוא גופיה קיים המנהג לברך. ע"כ תמצית דבריו.

ואחזה"מ נראה לי דדברים דחויים הם, ונקדים דאמנם מסיר בזה הערת הגאון הנאמ"ן (לעיל אות ז), היאך יתכן שמחמיר בעניית אמן ומיקל בעיקה"ד לברך, הא ודאי הזכרת שם שמים חמירא טפי, ע"ש ודו"ק. אבל קושטא דאף אם ננקוט שבעניית אמן נחשב כמברך בעצמו, זהו דוקא כאשר אכן מחוייב בברכה, (וכמנ"ו צמ"צ פ"א מצרכות ה"א עיי"ש), משא"כ בנידון דהפמ"ג שלא איירי בבא לצאת בברכת חבירו, וא"כ ל"ח מחוייב בה דנימא שהוא מברך אותה, (ועד כמה שכן, א"כ אף אם ננקוט שיש לצדק לכו"ע, מ"מ זה צרכה לצטלה דהא כעת אינו צריך לצרכה זו). וכמו"כ אדרבא היכן שיש ספק אם הוא צריך לברך א"כ אדרבא י"ל דיענה אמן וממ"נ יבוא טוב, דאם מחוייב בברכה א"כ שפיר ענה ואם אינו מחוייב א"כ אין נחשב בעניה זו כמברך, (וכבר הצאתי כן מהגר"ק שליט"א). וביותר, דאף אם נקבל טעות זו, שבכל ברכה נחשב העונה כהמברך, מ"מ כ"ז כשאכן שמע את כל הברכה, וכדפסק מרן הש"ע (צסי' ריג סעיף ג) דאין יוצא יד"ח בשמיעת הברכה, אפי' יענה אמן, אא"כ ששמעו מתחילתה ועד סופה, ע"ש. ומעתה לענין ברכת התפילין וכדו' יש עצה פשוטה שישמע רק חלק מהברכה ויענה עליה אמן, אע"כ דלא מצד דא נגעו בה. ובגוף הנידון דהעונה 'אמן' הרי הוא כהמברך, עי' בספר שומע ומשמיע (סי' יג, ועיי"ש צסי' יז) ועיה"ט בשו"ת מעשה אפוד (ח"א סי' ה) ואכמ"ל].

י. והנה כפי שהבאנו מדברי הראש"ל זיע"א בכמה דוכתי דמאחר וס"ל דאסור לענות 'אמן' על כן נקט שיענה אמן בלבד, וכמש"כ בכה"ח (ה"ג). אכן הנה ידוע הך עצה, לומר את הפסוק "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", ועיינתי וראיתי שהובאה בשו"ת אור דוד (אזולאי, ח"ז סי' ג צמסקנה) וכן הביא משמו בהתפילה והלכותיה (זכאי, ח"ד סי' לו הע' 36), וכ"כ בשו"ת דבריק יאיר (מדלד, סוף סי' יז) שכמדומה ששמע כן מפי מר בריה דרבינא הג"ר יעקב יוסף זצוק"ל. וכ"ה בדברי אחיו הג"ר יצחק שליט"א בילקוט יוסף (משס"ד,

משא"כ הכא שבא מרצונו ואומר פסוק זה, ואין להק' דמ"מ עד כמה שעולה לו לחובת אמן א"כ יוצא שלא עולה לו לפסוק ואומר מקצת פסוק (ש"ש זו שם הוי"ה), די"ל דשפיר עולה לו לחובת אמן וגם לפסוק כיון שאמירת הפסוק מעיקרא אינה חובה, (ומאמר ופקפקנו מלך שצפסוק זה יש שם הוי"ה א"כ י"ל דעדיף לומר 'וענתה האשה אמן ואמן'), ודו"ק וצ"ע בכל זה].

ולסיום יש להעיר עוד בזה, דצריך לכוין אמירתו באופן שתיבת "אמן" תהיה מיד בסיום הברכה, דהיינו שיחד עם המברך יאמר "ברוך ה' לעולם" ויענה על הברכה "אמן ואמן" (וכ"ה שו"ת דברי יאיר ה"ל), אבל לא יעשה שתיבת "ואמן" תהיה כעניה על הברכה, דהא צריך לענות תיבת "אמן" בלא וא"ו החיבור, וזה דלא כמש"כ הג"ר אהרן זכאי שליט"א בספרו "התפילה והלכותיה" (ש"ס נהל"י יח) הנ"ל, שיכוין לומר את האמן השניה בשעה שגומר הש"צ את הברכה, ואולי ס"ל דזה עדיף מלענות ב' אמנים, ודלא כדחילק בדבריו יאיר הנ"ל. והנה ידוע מה שכתבו הפוסקים (עי' שו"ת הל"ק ט"ח סי' פה, הביאו הסיד"א נקשר גדול סי' ט אות י, וכן הביא דרכי יוסף א"ח סי' קכד ס"ק ח נשם מהר"י מולכו נחשו"כ סי' ע"ג, וכ"פ נמשנ"ז שם ס"ק כה) שמי שנודמן לו לענות שני אמנים על שני דברים עונה שני אמנים זה אחר זה, ובדאי אין מזה ראייה לנידוננו לומר שיענה 'אמן ואמן' דהא הכא איכא רק ברכה אחת, אך לכא' אדרבא איכא ראייה איפכא דשייך לענות בתיבת 'ואמן' על ברכה, וא"כ יש לומר שדברי הגר"א זכאי הנ"ל שיכוין שהאמן השניה תהא בסיום ברכת הש"צ, אכן קושטא שגם זה יש לדחות, דהתם דוקא שה'אמן' הראשונה היא באמת בתור עניה על ברכה, בזה שפיר הולך ומוסיף עוד אמן בוא"ו החיבור, משא"כ כאן שמחויב רק באמן אחת, וי"ל וכאן עמד קנה.

של ויברך דוד בא"י אלקי ישראל כו' לך ה' הממלכה דאית ביה שם ומלכות ולסיים אח"כ ברוך אשר צונו להפריש חלה דבכה"ג ליכא חשש ברכה לבטלה, וכתב עוד דמדברי הפנ"י בברכות (יג) נראה דיכול לומר "ברוך רחמנא מרא אשר צונו להפריש חלה" דג"כ ליכא הזכרת שם ומלכות לבטלה כיון שהוא בלשון תרגום ואפ"ה יצא ידי ברכה, ע"ש. אלא דמ"מ אנכי הרואה להנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' ל אות ג) שהביא מש"כ הגאון חוות דעת ביו"ד בדיני ס"ס דאסור לקרות ק"ש מספק בתורת חוב משום דמיחזי כשיקרא, וכ' ע"ז דה"נ כתב הוא בספרו 'העמק שאלה' לענין ספק ברכה דאסור לומר "ברוך רחמנא מלכא דעלמא" אע"ג שרשאי לומר בחינם מ"מ בתורת ברכה אסור, ומשו"ה אסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, אע"ג שמותר לומר אמן בחינם, מ"מ אחר ברכה הוא בתורת חוב אסור משום דמיחזי כשיקרא, ע"ש.

וחזינן א"כ דאי"ז פשוט לומר "אמן" על צד חוב, ואמנם פשטא דסוגיא ומנהג העולם דלא כהחו"ד דהא עושים תנאי בק"ש וכו', ואולי איהו לא איירי בתנאי אלא כשעושה זאת על צד חיוב גמור משא"כ מצד הספק, וצלע"ש, ומ"מ אפשר דהכא לא עושה כלל תנאי אלא אדרבא אומר פסוק בעלמא אלא דעד כמה שמחויב לענות אמן הרי במציאות ענה אמן ולא צריך כוונה לצאת בזה יד"ח, ודו"ק. [שו"ר בארחות רבינו (ס"ג עמ' רז) שכתב: אמר לי הגר"ח ק שליט"א ששאל את מרן החזו"א צוק"ל אם עומד בברוך ד' לעולם אמן ואמן ושומע אז ברכה אם יכול לכוין שיעלה האמן גם על הברכה והשיב מרן שאינו עולה, עכ"ד. ולכא' חזינן להדיא תנא דפליג על כל העצה האמורה, אם לא שנחלק דהתם כשעומד בפסוק זה הרי הוא חייב לאומרו ולכן לא עולה לו לשם חובת עניית אמן

הופיע ויצא לאור הספר החשוב

"כזית בזמננו" - על עניני שיעור כזית בזמן הזה

מבאר מהו "כזית" לענין אכילה דאורייתא בפסח וסוכות, ולענין ברכה אחרונה, ואופן חישוב פחות מכשיעור לענין חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים.

מאת הג"ר זמיר כהן שליט"א | בהמלצת גדולי ישראל - הגר"ש כהן, הגר"מ מאוזן
ניתן להשיג אצל הרב המחבר, או בארגון "הידברות", בטל': 073-222-12-50.

פימן פו

יתדות - מכתבים הערות ותגובות



בענין יוחסי כהונה | מכתב

לכבוד מערכת ירחוננו היקר והחשוב, ראיתי להעיר הערה נחוצה.

הנה ראיתי לכמה פוסקים בדורנו (ז"ל ואשר המה חיים עדנה), שבאו בפניהם שאלות של כהנים שבאים לשאת נשים האסורות לכהונה, והרבנים אמרו להם שאסור, והם עונים שאם לא יתירו להם הרבנים אז הם יתחתנו בנשואין אזרחיים או אצל הרפורמים, ואז הרבנים מחפשים קולות כדי להתיר, ובין היתר מצרפים הספק שכל הכהנים הם רק ספק אם הם כהנים, דשמה במשך הדורות נתערבו אנשים שאינם כהנים בכהנים, והביאו דעות הפוסקים בזה, ובין היתר מביאים מש"כ בספר חסידים מהדורת מקיצי נרדמים, שכבר בזמן רה"ג רוב הכהנים לא היו כהנים באמת, ע"ש.

ואחרי העיון בלשון הס"ח מהדורת מקיצי נרדמים הנ"ל, אומר אני בודאות מוחלטת שהוא ספור ממש מזויף מתוכו, וכפי שאוכיח להלן.

ותחילה אעתיק לשון ס"ח מהדורת מק"נ הנ"ל, (ואין הספר הנ"ל צדי, אצל הוא מועתק מלה צמלה נספר צוני ירושלים, לר' יצחק וינשטוק, (צנו של הגאון רבי משה יאיר וינשטוק ז"ל, מח"ס סדור הגאונים והמקובלים ועוד הרבה ספרים), דף כח-כט, ואעתיק משם את לשונו מילה במילה, וז"ל:

ורב האי היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל, והיה שם בחג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענה רבה ז' פעמים, ואומרים מזמורים שסידר להם רב האי, ולפני רב האי הולכים כהנים מלובשים סיריקין ומעילים, ואחריו העם, והוא בתוך, ורחוק מאלה שלפניו מאה אמה וכן משל אחריו, והיה רב האי שוחק, לאחר הסעודה ראה הרוצח בעל התשובה את רב האי שלבו שמח, וא"ל הרוצח רבי למה היית הולך לבד כשהייתם מקיפים את הר הזיתים? א"ל רב האי, מפני שאני הולך בכל שנה מבבל להקיף את הר הזיתים בסוכות, ואני מטהר את עצמי בהושענא רבא, אליהו הולך עמי, לכך נרחקים מאשר לפניו ומאשר לאחריו ומדבר עמו, ושאלתי לו מתי יבא משיח? ואמר לי כשיקיפו את הר הזיתים עם כהנים, ולקחתי כל הכהנים שמצאתי להקיף, אולי ביניהם כך, ואמר לי אליהו, ראה כל הכהנים שאתה רואה מלובשים מעילים והולכים בגיאות אין שום אחד מזרע אהרן, רק אחד שהוא הולך אחר כלם, שנבזה להם והוא נמאס בעיניהם, והולך בבגדים רעים, ואינו חפץ בכבוד, ומשים את עצמו כמי שאינו, והוא חוגר ברגלו אחת ומצד אחד חסר עין, זהו כהן אמת מזרע אהרן. אמר רב האי מזה שחקתי, שבכלם לא היה כהן אלא אותו בעל מום, עכ"ל.

והנה ספור זה כלו מזויף וכמו שאוכיח להלן.

א. אין בידינו שום מקור אחר שרה"ג היה עולה בכל שנה מבבל לירושלים.

ב. אין בידינו שום מקור אחר שרה"ג זכה לגילוי אליהו.

ג. לא מובן מה הענין להקיף את הר הזיתים, ולמה לא להקיף את בית המקדש.

ד. לשון אליהו הנ"ל משמע שכיון שהם הולכים מלובשים יפה והולכים בגיאות לכן אינם כהנים, ואילו זה שהולך בשפלות וענוה לכן הוא כהן. ואינו מובן כלל, דכל מי שהוא מזרע אהרן הוא כהן, בלי קשר אם הוא גאה או ענו. (ולכאורה היה אפ"ל שלסימנא צעלמא ח"ל כן, ואין קשר בין זה שהם מלובשים כך והוא כך שיהיו כהנים או לא, אצל איני רואה שום משמעות לזה, שממה שהאריך כ"כ להדגיש שהם גאים והוא ענו, משמע שזוהי זה תלוי, ולא יתכן כלל וכנ"ל).

ה. אינו מובן מה פשע מצא אליהו בזה שהלכו בבגדים נאים ודרך גיאות בהושע"ר, והרי כך היא ההלכה, שבחוה"מ צריך ללכת בבגדים נאים, שכן כתב המג"א (סימן תקל) משם תניא (רנתי) שיש לכבוד חוה"מ בכסות נאה כשאר יו"ט, ומהרי"ל לבש בגדים של שבת, ע"ש. וכתב משנ"ב שם (נשעה"ל סק"ד) דהכי איתא במכילתא

פרשת בא, ע"ש. ואדרבא אותו אדם שהלך "בבגדים רעים" עשה לכאורה שלא כדון, ולמה אליהו הנביא גינה אותם ושבח אותם, ואדרבא נהפוך הוא. (ואין לומר שהכוונה שאליו ידע צוה"ק שהם גאים כל השנה והוא ענו כל השנה, שהרי אין זה נמשמות הלשון כלל, דמשמע שאליו הנציח כעס עליהם למה הם הולכים צגגדים מכוצדים וצדוך גאווה, והרי צריך לכד את חוה"מ צגגדים גאים, ודאי צריך גם ללכת צוה"מ מכוצדת צחול המועד).

ו. מה שכתוב שם שמתוך הרבה כהנים (נניח למשל שלש מאות כהנים) רק אחד כהן, אינו מסתבר כלל, וגם אם נכניס את כל סוגי ישראל במנין ביחד, [ונמנה אותם לפי א"ב, ישראלים, כהנים, לויים, מתגיירים], מסתבר שאחוז הכהנים הוא יותר מאחד משלש מאות, ק"ו כאן שכלם בחזקת כהנים.

ז. לפ"ז אליהו הנביא גילה לרה"ג שאחוז הכהנים הוא רק שליש אחוז מכלל הכהנים, א"כ היה רה"ג צריך מיד להודיע לכל ישראל בכל העולם שמהיום והלאה בטלו כל דיני כהונה, ולא נזכר באף אחד מהראשונים שרה"ג פרסם דין כזה.

ח. וביותר תמוה איך שחק רה"ג כשנודע לו שרק שליש אחוז מהכהנים הם כהנים באמת, אדרבא הי"ל לבכות ולהצטער ע"ז שנודע לו שכל דיני כהונה בטלו בדורנו, (שהרי לפ"ז רוצה לרצות של הכהנים אינם כהנים, והרי מדאורייתא הולכים תמיד אחרי הרוצ), ולשמחה מה זו עושה.

ולכן אומר אני שאין להאמין לספור זה כלל, וק"ו שאין להתיר לכהנים לשאת פסולי כהונה עפ"י ספור מזויף זה. בברכה מרובה, יגדיל תורה ויאדיר, יהודה חטאב, ירושלים.



ברכת הלבנה להוציא את אשתו ידי חובתה | תגובה

לכבוד מערכת הירחון החשוב "יתד המאיר", פציה"ק צפת ת"ו שלום רב, מצ"ב מכתב תגובה. בגליון חודש כסלו (ס' מו אות ה) העיר הרב אליהו סעדיאן שליט"א מדוע לא נהגו העם כעצת מוה"ר זיע"א בחזו"ע (מנוכח עמ' שטא), שכל אדם יוציא את אשתו בברכת הלבנה, ויישב שודאי עדיין יש לנהוג לברך בבתי הכנסת, עבור בחורים או המון העם שאם לא יברכו בציבור ישכחו מלברך.

ורציתי להוסיף על זה דבדידי הוה עובדא, בפעם אחת שרציתי לעשות כעצת הרב הנ"ל להוציא את רעייתי בברכת הלבנה ובהגיעי לבית מטרדת הטיפול בילדים וכו', שכחתי מהעניין לגמרי וכך היה גם למחרת וכו', עד סוף זמן ברכת הלבנה באותו החודש, ומאז לא הוספתי לנסות בהיותי מכיר בנפשי שאיני ראוי לזה.

ולגופו של עניין רשום אצלי רעיון נפלא ליישב סברת השל"ה והמ"א [שכמותה נהגו בכל תפוצות ישראל], שברכת הלבנה חשיב מ"ע שהז"ג על אף שברכת האילנות חשיב מ"ע שאין הז"ג, וזאת משום שבברכת האילנות הפריחה היא הגורמת לברכה ולא עצם הזמן, ולולי שהיתה הפריחה בזמן אחר אכן הברכה היתה בזמן אחר. והגרש"ק כתב שה"ה לברכת הלבנה [והביא כל זה בחזו"ע שם], אך לענ"ד החילוק גדול שבברכת הלבנה אף שחידוש הלבנה גורם לברכה, א"א לאמר שאין הזמן גורם שכן חידוש הלבנה הוא עצמו מגורמי הזמן שכן הזמנים נקבעים לפי מהלך הלבנה כידוע וממילא א"א לאמר אילו היה חידוש הלבנה בסוף החודש היינו מברכים בסוף החודש שכן אילו היה חידוש הלבנה בסוף החודש אז היה תחילתו...

ואף אם תמצי לומר שלאפוקי נפשי מספיקא נכון שיצאו יד"ח מבעליהן, י"ל לפי מש"כ המ"א בשם השל"ה שאף לשיטת ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, מ"מ ברכת הלבנה שאני משום שהם גרמו פגם ללבנה עכת"ד, משמע שישנו סוג של קטרוג על אשה המברכת ברכת הלבנה שמעוררת עליה את הדינים שנגרמו עקב פגימת הלבנה רח"ל, ואולי לכן נהגו העולם לא להחמיר אף בדרך של יציאה יד"ח מהבעל שכן מסתבר שקטרוג זה מתעורר אף כשיוצאת יד"ח מבעלה¹.

ולסיום אדגיש, שכמובן שאין בדברי לבוא אחר המלך הוא הרב חזו"ע הנ"ל, ובפרט דתנא הוא דמסייע לו הוא המאירי (כמוצא שס), אלא בכוונתי ליישב מנהג כל תפוצות ישראל וכפי שהעיר הה"כ הנ"ל.

בברכת התורה, יוסף מימון, כולל רב פעלים, פציה"ק צפת תובב"א

¹ ואמנם יש לפלפל אם יועיל תנאי בזה ומ"מ על זה נכון לאמר לאו כל נשי דינא גמירי. הכותב.



בענין מסירה מיד ליד בפני רבים | תגובה

בס"ד יום ו' עש"ק פרשת תולדות תשע"ז

לכבוד מערכת "יתד המאיר", שלום רב.

ראיתי בגיליון חשון תשע"ו (שנה ט"ו 162 עמ' 116) מכתב בענין מסירה מיד ליד, וכיון שראיתי שיש לי להעיר על כמה מן הדברים האמורים שם אמרתי אעלם על הכתב ואשגרם למפרסמם, אולי יישרו בעיניו ויפרסמם לתועלת הרבים.

מה שהביא הביאור לפסק הראש"ל לכאן יש להעיר ע"ז דבני עדות המזרח קיבלו ע"ע דיני הש"ע וביו"ד סי' קצ"ה ס"ב כתב "ולא יושיט מידו לידה שום דבר ואל יקבלנו מידה שמא יגע בבשרה" וא"כ איך שייך לומר שהוא רק חומרא והלא הוא עיקר הדין שכתב הלכה זו באותו לשון שכתב בסעיף ג' לא יאכל עמה על השולחן אא"כ יש שום שינוי שהוא מעיקר דינא דגמ' דשבת וכן בס"ו לענין שינה במיטה וע"כ נראה שהוא פסק ממש ולא פסק כן רק משום חומרא¹.

מש"כ דיש להשיב שזה היה בזמנם אך כיום מתביישת נראה שהאגרו"מ התייחס לזה וזמשי"כ "אין להחשיב בושא זה לכבוד הבריות להתיר איסורים ואפי' מנהג ישראל אין להתיר בשביל זה דאדרבה טוב שלא תתבייש אף לפניהם בקיום מצוות התורה ע"ש" ונראה עקרונו של האגרו"מ שכל מקום שהבושה היא לא בושא שאמורה להיות אין האשה יכולה לומר שהיא מתביישת ונתחשב בזה כאילו יש כאן בושא אמיתית דמה שאמרו כבוד הבריות היינו משהו אמיתי ולא הרגשים של כאו"א וע"ז לכאן לא ענה כלום למה אם היא אומרת שהיא מתביישת זה כבר נכלל בקטגוריא של כבוד הבריות.

מה שכן היה נראה להליץ בעד המתירים שאין להביא הוכחה לענין מסירה מדין אכילה יחד על אותו שולחן שהוא דינא דגמ' ואפשר דבזה לא התירו היכא שיש בושא משא"כ מסירה שהוא לא דינא דגמ' אפשר שיש להקל והנה יש לעיין בתוך האגרו"מ האם הוא דיבר על הרחקה מסויימת או באופן כללי על כל דיני הרחקות שהרי יש לחלק ביניהם ויל"ע.

והנה מה שהביא סיוע מהמאירי אף המאירי הביא רק שיש מתירין ולא הביא שכן הדין וא"כ אה"נ יש שי' כזאת אבל אפי' המאירי לא פוסק אותה אמנם יש להביא יותר דעת רש"י על מתני' דלא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה שפי' מתוך שמתייחדין יבוא לבעול זבה ובפשטות כל האיסור לפי"ז הוא רק אם הוא ע"י אכילה ביחוד ולא עם אנשים אחרים אמנם י"ל שאין הפי' ברש"י כן אלא מתוך שמתייחדים לאחר האכילה יבוא לבעול זבה והיינו מכוח הקירוב שהיה לו בעת האכילה ואפי' אם עת האכילה לא היה ע"י יחוד כיון שאכלו יחד.

מש"כ בסופו לדון משום ס"ס יל"ע האם כל היכא שיש שי' בפוסקים ולא הביאו אותה אלא מצאנו שי' חדשה האם יש בזה משום ס"ס וביותר אם יש לנו את ההכרעות המקובלות לנו מהפוסקים הידועים וכגון הב"ח וכדו' האם כל שי' שנמצא נגדם הופכת לנו את זה לספק ומן הסתם יש בזה כללים אבל הסברא הפשוטה אומרת שלא כל שי' עושה ספק אלא יש דרך פסק וכמו שהש"ע לא אמר שכל שי' תעשה אצלו ספק אלא הוא פסק ע"פ כללים מסויימים וכיון שלא הביאו הפוסקים את דברי המאירי וכ"ש את דברי רש"י הללו מבואר או שדחו אותם מהלכה או שהבינו ברש"י אחרת וע"כ אין לנו לצרף כל ענין זה לספק.

¹ והן אמת ראיתי בספר טהרת הבית סי' י"ב (נכך ז') סעיף ג' במשמרת הטהרה בד"ה לעומת שכתב לבאר פסק הש"ע דהנה יש לתמוה על פסק זה שהרי הרמב"ם והרא"ש התירו מסירה ולמה שינה כאן מן הכללים לפסוק כב' מתוך ג' עמודי ההוראה וביאר שלא פסק כן בתור פסק אלא שכיון שבקל אפשר להחמיר בזה א"כ יש להחמיר ולפי"ז יש להתיר היכא שהוא ע"י טורח וכגון שמתביישת בזה והוא מעין דברי הרב רפאל ברדוגו ואולי כיון לזה. אמנם עיקר הדבר צ"ע מנ"ל לומר כן ושם הביא לבאר דע"כ לא כתב הש"ע דין זה בלשון איסור ואמנם הדבר תימה שהרי אפי' דינים של הגמ' לא כתב הש"ע בלשון איסור וכגון בס"ג ובס"ו לישון באותה מיטה וא"כ אין חילוק ואין להביא מזה ראיה ויל"ע בזה. וביאור מה שעל דינים מסויימים כן כתב שמעתי לבאר שהוא משום שדינים אלו יש לאשה חובה לעשותם בימי הטהרה וע"כ כתב לשון איסור להפקיע החובה אבל מלבד זה אין שינויים בלשון מרן המחבר וא"כ על פניו אין להוציא מזה חילוקי דינים ויל"ע. הכותב.

ובכלל אם מצד ספקות באנו לדון בזה הלא ספק דרבנן לקולא וא"כ למה לא פסק הש"ע לקולא בדין זה וכן למה הוצרך להגיע לס"ס אע"כ שלא ספיקות מחפשים כאן אלא ודאות ויל"ע בספרי הכללים.

ואם בכלל ספיקות באים אנו לדון יש להביא מש"כ בשו"ת אגרו"מ או"ח ח"ג סי' ק' לענין שהכניס הרופא מכשיר לאותו מקום שכתב שאפי' שיש חולקים על הנוב"י אין לנו כוח לעשות ס"ס במחלוקת אחרונים ובטהרת הבית סי' י"א סעיף ז' במשמרת הטהרה אות ו' הביא דבריו וכתב לחלוק עליו והביא שמצינו בתשובות אין מספר שכן עשו ס"ס במחלוקת אחרונים וע"כ פסק שם לטהר ואמנם יש לשער שאף האגרו"מ ראה תשובות אחרונים שעשו כן אלא היתה לו דיעה שהם טועים בזה ומכיון שהיה ברור לו כן לא יכל לפסוק אחרת דאי"ז אצלו ספק וא"כ יל"ע למה באמת היה ברור לו כן שאין לעשות כן ולא עוזר לו מה שרואים שאחרים כן עושים כן ויל"ע.

והיה נראה לי להסביר דברי האגרו"מ שלא יראו דברי תימה איך הוא מתעלם מהרבה פוסקים שכן עשו כן ומה הוא סובר דהנה זה ודאי שאם ברור לדיין הדין אינו מחוייב לאף פוסק בדורו וכן כמה דורות שלפניו אלא שעל ראשונים אין אנו חולקים משא"כ על אחרונים מצינו להאגרו"מ שחלק עליהם² ומכיון שכן החישוב שלו אמור להיות מכיון שלהם היה דיעה בסוגיא גם לי אמורה להיות דיעה אלא שאם אני לא יודע אני לא יכול להקל משום שאני לא יודע דאי"ז סיבה להקל וע"כ כתב שאין לעשות ס"ס במחלוקת אחרונים ומדוייק שבראשונים כן עשה ס"ס משום שהוא לא אמור מצ"ע להכריע נגדם משא"כ נגד אחרונים ויל"ע האם פשט זה אמיתי בדברי האגרו"מ הנ"ל³. בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה ולכוין לאמיתה של תורה.

זלמן חיים שילה היילברון, כולל בית מדרש לרבנים, ירושלים



עוד בענין הנ"ל

בנוגע למכתב שפורסם בענין מסירה מידו לידה בפני רבים כאשר מתביישת שיבחינו בה (סי' כח אות יג). הנה לעניות דעתי זו היא פירצה, ובבחינת מה שאמרו הלכה ואין מורין כן. והגע בעצמך וכי כשהם נמצאים שבת בבית קרוביהן האם יהיה מותר להם כל השבת למסור מידו לידה כדי שלא יבחינו? ! ועוד, מי ערב שאחר שהורגלו בזה, שלא יקלו בזה גם שלא בפני אנשים. ועוד יבואו להקל בשאר דיני הרחקות מפני הבושה, כגון לשתות שיירי אשתו כששכחה ונתנה לו בפני אנשים, וכן לישב במיטה המיוחדת לה, באופן כששכח וישב בפני אנשים ונזכר. והיותר נכון להורות, שישתדלו בכל כוחם שלא יגיעו למצב שיבחינו בהם כשהם צריכים למסור

² וכן עי' בתשובת הנוב"י (מהד"ק ריש סי' נ"ה מהד' מכן ירושלים סוד"ה וצוה) שמסביר לעמיתו שאין הוא רגיל לעיין בשו"ת"ם חדשים שאין לו ענין בהם שאין הוא מחוייב להם וע"כ שם עיונו בעיקר בדברי הראשונים וחזינן דכן היתה שי' האשכנזים מדור דור וא"כ אין בזה חיסרון ידיעה אלא מחלוקת יסודית בצורת הפסיקה ודו"ק. הכותב.

³ ואם דיברנו קצת בענין כללים, היה נראה לי להעיר על עוד משהו שראיתי בחוברת (נפ"י כח סעיף ס), בענין "כח דהיתרא עדיף", ונראה לי להעיר כדלהלן, ענין זה של כח דהיתרא מקורו בגמ' ביצה ב' ע"ב, והוא מה עדיף להשמיע לנו, והת' שעדיף כח היתר, ובטעם הדבר כתב רש"י וז"ל, דהיתרא עדיף לה - טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה שהכל יכולין להחמיר ואפי' בדבר המותר. ומבואר מדברי רש"י שאין ענין להתיר אלא שמזה שמתיר יש ראייה שברורה לו הסוגיא כן, אמנם אף מי שאוסר הרבה מאוד פעמים ברור לו הדין לאסור ואי"ז חכמה להתיר דוקא אלא עיקר לימוד תורה צריך להיות שיהיה ברור, וכמו שאמרו בקידושין ושננתם שיהיו ד"ת מחודדים בפ"ך וכל אדם צריך ללמוד לפי מה שהוא מבין שהוא האמת וכיון שנתברר לו שמן הדין יש לאסור א"כ אין הוא פחות מזה שנתברר לו מחמת שכלו שמן הדין יש להתיר אלא שמי שיש לו ספק ואוסר הוא פחות ממי שמתיר שהרי למי שמתיר הדבר ברור כשמש ולמי שאוסר מסופק עדיין וא"כ אין ד"ת מחודדין בפיו, אבל כשברור לאסור אין שום פחיתות בזה ממי שחושב שמותר, כן נראה פשוט מוכח מהסוגיא שם, ואודה אם יעירו על דברי אלה, שהם נראה לי יסוד גדול בדרכי הפסק. שהכללים הם אחרי מה שנראה מהסוגיא ולא כיון שיש עדיפות להתיר יש להתיר ח"ו, וביותר נראה לפי האמור לעיל שכל הענין של כח דהיתרא הוא רק כשהפוסק פוסק מהגמ' וכדו', והיינו שבפסק יש שיקול דעת של הפוסק, אבל אם הפוסק רק מלקט דעות הפוסקים ונראה לו שיותר מקילים, א"כ אי"ז כוחו כלל ול"ש בזה כח דהיתרא, ויש לבדוק ענין זה כל פעם לפי עניינו. אמנם כמו שביארנו לעיל אין בזה נפק"מ כ"כ להלכה. ועוד יש להביא בזה ידיעה דעיי' בפרדס רמונים שפתי חכם סו"ס קצ"ה מש"כ שבכגון דא כח דאיסורא עדיף עיי"ש לענין מה שנאמר שם ודו"ק ואולי לחלק מענינים שכתבתי כיוון הכותב. הכותב.

דבר, ובכך לא יבואו לידי בוש. ומ"מ פעמים שיש "מצב חירום", וכגון שהתינוק צורח באוטובוס וצריכים להעבירו מאחד לשני באופן שאסור על פי ההלכה, בזה אפשר שיש להקל, כי אי אפשר להניחו על הרצפה, ואין מן הראוי לבקש מאיש או מאשה זרים שיעבירו כי הם לא יכולים למסור מאחד לשני. בברכת התורה, שלמה כהן, כולל "אור ברוך" שע"י מוסדות "יתד התשובה", צפת"ו.

ה ה

בדין שיעור הדרהם והאמה | מכתב

הנה הרמב"ם, הש"ע, ה"בית דוד", היעב"ץ ועוד, מביאים את שיעורי התורה: הפרשת חלה 520 דרהם, פדיון הבן 30 דרהם וכו' (הדרהם, הוא מטבע קטן, שזומנס היו שוקלים אותו זהב, וזכך נהפך הוא ליחידת משקל). יש שיטות שאומרות שהדרהם 2.8 גרם, ויש שאומרות 3 גרם, ויש שאומרות 3.2 גרם, ומרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצוק"ל בתחילה אמר 3.2 גרם, (יחיד ח"ד סימן נה דף רפ, וזכוף הסימן ממנו, ע"ש). ובסופו של דבר ראו באיזה מוזיאון במצרים דרהמים, ושקלו אותם וראו שהם 3 גרם כל אחד, וחזר בו, ואמר שהדרהם 3 גרם (מזון עובדיה פסח הלכות הפרשת חלה הלכה יב והערה יד ע"ס).

ולענ"ד נראה להקשות משיעור מ"ה המקוה, שאמרה הגמרא "שכל גופו עולה בהן, וכמה הן? אמה על אמה ברום (נגובה) שלש אמות, ושיעור חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה" (פסחים יט.). אך אמה על אמה בגובה שלוש אמות אינם ארבעים סאה, שהרי אמה על אמה בגובה שלוש אמות הם 331,776 מ"ל וארבעים סאה הם 311,040 מ"ל/גרם מים, א"כ יש פער של 20,736 מ"ל?

החשבון כדלהלן:

החשבון של אמה על אמה בגובה שלוש אמות: המילי ליטר (0.001 ליטר), הוא סנטי מטר מעוקב (ס"מ על ס"מ נגובה ס"מ). ואמה היא 48 ס"מ (להר"ס נאה), אז אמה על אמה בגובה ס"מ אחד 2,304 מ"ל ($48 \times 48 = 2,304$), וגובה 3 אמות הוא 144 ס"מ ($48 \times 3 = 144$), אז 2,304 מ"ל לגובה ס"מ אחד, כפול 144 ס"מ גובה, יוצא 331,776 מ"ל.

והחשבון של ארבעים סאה: ידוע ששש ביצים הן לוג, וארבעה לוגים הם קב, וששה קבים הם סאה, ושלושה סאין הן איפה. והסימן **באסקל"ב** (מידות), יגוד"ו (שיעורים). אז השיעור כדלהלן:

כור	איפה	סאה	קב	לוג	ביצה
י' כורים ג'	סאין ו'	קבים ד'	לוגים ו'	ביצים	

הביצה - 18 דרהם - 54 מ"ל/גרם מים ($18 \times 3 = 54$ דרהם).

הלוג (שהוא 6 ביצים) - 108 דרהם ($18 \times 6 = 108$), - 324 מ"ל/גרם מים ($108 \times 3 = 324$).

הקב (שהוא 4 לוגים) - 432 דרהם ($108 \times 4 = 432$), - 1,296 מ"ל/גרם מים ($432 \times 3 = 1,296$).

הסאה (שהוא 6 קבים) - 2,592 דרהם ($432 \times 6 = 2,592$), - 7,776 מ"ל/גרם מים ($2,592 \times 3 = 7,776$).

40 סאה - 103,680 דרהם ($2,592 \times 40 = 103,680$), **311,040 מ"ל/גרם מים** ($103,680 \times 3 = 311,040$).

אך אם נאמר שהדרהם 3.2 גרם, יצא שארבעים סאה הם כן 331,776 מ"ל/גרם מים כדלהלן:

40 סאה - 103,680 דרהם, **331,776 מ"ל/גרם מים** ($103,680 \times 3.2 = 331,776$).

יוצא שאם שיעור הדרהם 3 גרם, תהיה סתירה בשיעורי חז"ל שאומרים שאמה על אמה בגובה שלוש אמות הן ארבעים סאה. אך אם נאמר ששיעור הדרהם 3.2 גרם, לא תהא הסתירה עד המ"ל האחרון.

שאלה זו שלחתי למרן הנאמ"ן שליט"א, והשיב לי במכתב וז"ל: "האמה המדויקת היא 46 ס"מ כמנין אמה או 47 ס"מ. ראה בהקדמת העורכים למשנ"ב (א"ש מללית) ח"ד. מה שהגר"ע יוסף מחשב הדרהם 3 גרם הוא לחומרא, כי במוזיאונים מצא פחות קצת מזה (צ"ן 2.7 - 2.9 גרם). עכ"ל.

פירוש הדברים, שכיון שמרן זצ"ל הקטין את שיעור הדרהם, א"כ קטנו לא רק השיעורים שבמשקל, אלא קטנו באותו יחס גם השיעורים שנמדדים באורך, כגון אמה וכיוצא, ונפק"מ גדולה לענין מקוה וכו', ומה שכתוב בספרים של מרן זצ"ל (ושאר ספרים) שאמה זה 48 ס"מ, צריך להקטין את השיעור ביחס של הקטנת הדרהם, וכנ"ל. וכיו"ב השיב לי גם הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א. הבח' מאיר חטאב, ירושלים.

לפני אל יוסף

הרב עובדיה חן

מח"ס "הכתב והמכתב"

אשדוד

סימן סז

הכתיבה והפסיקה במשנתו של מרן רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל (כ)

להקל לא בקלות

גם כאשר נמתה דעתו של מרן להקל, לא עשה זאת בקלות. תמיד התאמץ לעגן את הקולא בכמה שיותר סימוכין וראיות. ה'היתרא' שלו בא עם הרבה 'כוחא'.

אחד הכלים שבהם עשה שימוש גדול כדי להגיע להיתר מרווח, הוא על ידי בקיאות נרחבת ומקיפה בספרי הפוסקים. באחד משיעוריו הדגיש כי כוחא דהיתרא אין פירושו להקל בקלות דעת, על פי עיון בכמה ספרים, אלא יש להיות מיראי הוראה, ולבדוק עד היכן שהיד מגעת בכל ספר שדיבר בנושא עד אחרוני אחרונים, ורק אז לפסוק.

תמיד טען כי חוסר בקיאות של מורה ההוראה באמתחות הפוסקים, מוביל לחומרות הלכתיות, שכן נעלמים ממנו אותן פסיקות וגישות מקלות שעליהן יכול לסמוך ולהקל בשופי. מה שאין כן, הבקי בספרי ההלכה לגזוניה, רווחא שמעתא אצלו, על ידי שמוצא אילנות גבוהים להיתלות בהם, ויש לו יותר בטחון לבסס על ידם את היתרו. ולכן בכל מקום דיבר בחשיבות לדפוק על דלתות הפוסקים האחרונים.

כשנשאל בראיון עיתונאי מה מיוחד בספריו שו"ת "יביע אומר", ענה כי הספר מיקל על דיינים שאין להם מספיק אומץ להתיר בשאלות קשות ובפרט בעניינים קשים של ממזרות, מפני שאינם מכירים מספיק את מכלול המקורות בראשונים לסמוך להתיר.

דוגמא לכך שעל ידי בקיאות ניתן למצוא כר נרחב להקל, אפשר לראות מתשובתו המפורסמת בשו"ת "יביע אומר" (ח"ז סי' מ"ד) אודות שתיית מים בפסח מהכנרת, "מאחר שנודע שיש מסעדות ובתי מלון ליד חופי הכנרת שמשליכים לשם חמץ משיוורי אכילתם במשך כל השנה וגם בימי הפסח, והלכה רווחת חמץ בפסח בכל-שהוא, וכבוש הרי הוא כמבושל".

בתשובתו מנסה מרן למצוא צדדים להקל בענין זה שיש בו צורך גדול. בין השאר, באות ו', הוא מבקש לצרף לספק ספיקא את דעת השאלות שחמץ בפסח בששים (ולא במשהו). אלא שיש עם דעה זו בעיה. בעיני האחרונים היא נחשבת כדעה יחידאה, מאחר שהוכרעה ההלכה כשיטת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ורוב הפוסקים שחמץ בפסח במשהו, וכן פסק מרן בש"ע (סי' תמ"ז), והסכים עמו הרמ"א שם. ולכן כתבו כמה מן האחרונים שניתן לצרף את דעת השאלות לספק ספיקא, רק בתנאי שיש עוד הרבה צדדים להקל.

בבקיאותו הנדירה, מגלה מרן בתשובתו כי השאלות איננה דעה יחידאה כפי שחשבו אותם אחרונים, אלא רבים מהראשונים מסכימים מעיקר ההלכה לדעה זו. מכאן הוא מסיק כי סביר להניח שאילו ראו אותם אחרונים דברי הראשונים שנקטו כדעת השאלות, לא היו מצריכים את התנאי שיהיו הרבה צדדים להקל, והיו מסתפקים בעוד צד להקל בנוסף על סברת השאלות.

* פרקים מתוך הספר "החזון והמהפכה" על מרן זצוק"ל, שעתיד לראות אור בקרוב בעז"ה. הערות והארות יתקבלו בשמחה, למשפחת חן, רח' הרב רוזובסקי 14/13 אשדוד, או במייל: 7654216@gmail.com

שיטת הצירופים

שיטה נוספת בה נקט כדי לחזק ולבסס ככל האפשר את היתרו, היא שיטת הצירופים, שנדמה שהיא מייחדת ומאפיינת את פסיקתו. בכל נדון שהוא מכריע להקל, הוא דואג לבסס את פסיקתו בכמה שיותר צירופים וסניפים על גבי סניפים באופן מרשים, עד שהיתרו יוצא מחוזק כברזל. לפעמים הוא מצרף אפילו שיטות וסברות דחיות ויחידאות, כדי לחזק את ההיתר ככל האפשר.

לדוגמא בתשובתו הידועה בשו"ת "יביע אומר" (ח"ד חאו"ח סי' ל"ד), בה האריך להתיר את השימוש ברוד שמש בשבת לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו ושטיפת כלים, מונה מרן על פני 22 עמודים שבעה נימוקים שונים להתיר.

נגד דרך זו - קשה להתמודד ולפרוך את ההיתר. גם אם מצליחים לדחות סניף אחד, יהיו הסניפים הנשארים לפליטה.

הגאון רבי משה מימון זצ"ל (רבה של קרית-אתא) היה אומר על כך בהלצה שלדעתו מרן הוא מחמיר גדול... שכן יש רבים המיקלים בלי להביא הרבה סימוכין לדבריהם, ואילו מרן מקיז את חלבו ודמו עד שמיקל, ומביא דפים מלאים בסימוכין מעשרות ראשונים ואחרונים, ורק אז מכריע לקולא... צא וראה כמה התנצלויות והסברים כתב לפני שהחל לעסוק בהיתר העגונות של מלחמת יום הכפורים¹.

לקולא – לא תמיד

למרות שכאמור באופן כללי נוטה מרן ידו להקל, תמיד הדגיש שהפסיקה חייבת להיות אמונה בצורה מוחלטת על כללי הפסיקה במסגרת ההלכה. הוא אמנם ראה את טובת האדם והיה ער למצוקותיו, אך בסופו של דבר ההלכה היא זו שקבעה. ופעם אמר לחתנו הגאון רבי אהרן אבוטבול שליט"א: "מצד אחד אסור לרב להיות מושפע מדעת אנשי קהילתו, מאידך אסור לו להתנתק מהם".

לפיכך, בבעיות הלכתיות שלא מצא בהן כר נרחב להקל, למרות שהיו פוסקים שהיקלו, היה נלחם וזועק בכל מר נפשו לפרסם האיסור. וכמו בענין פאה נכרית, בשר חלק, תפילין דר"ת, יציאת שבת לפי זמן ר"ת, שבכל אלו יש פוסקים שמתירים, אולם מאחר שלא התיישב ההיתר על לבו, פסק לאיסור בסכינא חריפא. ובמקום שהחמיר, היה זה אות וסימן לחומרה שבדבר, לאמר: אם מרן המיקל הגדול, פוסק לאסור, הרי שקשה להקל...

כאשר ידע על רבנים פשרנים קלי דעת שגם לבם בהוראה, ועקב כך מעוותים את פסיקתם לפי צורך שומעי לקחם, נלחם נגדם בכל כוחו, והיה מפרסם קלונם ברבים שלא ימשכו אחריהם. וכבר בצעירותו בכהנו במצרים כסגן הרב הראשי, נלחם מלחמת חורמה נגד 'רבנים' ליברלים כאלו שהתירו היתרים מרחיקי לכת בעקבות שיקולים שאינם הלכתיים.

¹ ראה שו"ת "יביע אומר" (ח"ג חאה"ע סי' ג' אות א').

הירחון יוצא לאור**בסיוע משפחת וזאן הי"ו מצרפת**

לע"נ אביהם המנוח אוהב התורה ולומדיה רודף צדקה וחסד

מקיץ וזאן (המכונה כסאני) בר רחל ז"ל - נ"ע חי בתשרי

להצלחתם ולחיי אמם מזיאנה מב"ת, בני ביתם וכל המשפחה הי"ו

ולרפואת הילדה רבקה חיה וזאן בת אסנת חנה תחי

אל נא רפא נא להם בתושחויי, אמן.

תוכן הגליון

- פאר הדור והדרו. מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א
 182..... סימן נ | חשש ביטול גט במהלך כתיבתו | פרסום ראשון
 הרב שלום יצחק מזרחי זצ"ל
 183..... סימן נא | [תשובה לחכם עובדיה יוסף על הגט שהיה במצרים]
 הרב שמואל אליעזר שטרן
 185..... סימן נב | אם מותר לישן על מיטת הכלה גם בלילה השני
 הרב שמואל פנחס
 185..... סימן נג | מאבד לדעת אם מניחין תפילין ביום א'
 הרב לוי יצחק הלפרין
 186..... סימן נד | ב' תשובות בענינים שונים
 הרב גדעון עטייה
 187..... סימן נה | התקנת שער בטחוני בכניסה לבנין אם הולכין אחר הרוב
 הרב יצחק מאוזז
 188..... סימן נו | אם מותר לשקר להוריו בחו"ל שאין פיגועים באזור לימודו
 הרב יעקב כהן
 196..... סימן נז | ראיית החזו"א מגודל ה"גריס" לשיעורי הנוב"י
 הרב שמואל זכאי
 200..... סימן נח | עוד בענין מסירה מיד ליד בפני רבים כשמתביישת בכך
 הרב שלמה כהן
 202..... סימן נט | שבאיסור ערוה תופסים חומרות כל הפוסקים אף נגד מרן
 הרב בן קונסטנטיני
 205..... סימן ס | נדה אי חשיב דבר שבערוה או לא
 הרב אורי שהרבני
 207..... סימן סא | בדין ברכת מעין שבע בבית האבל ובליל פסח שחל בשבת
 מקורי וטעמי התפילות / הרב יהודה חטאב
 209..... סימן סב | הצרות שאירעו בעשרה בטבת
 יתדות זהב / הרב יניב נסיר
 210..... סימן סג | לא עשתה הפס"ט ולא בדיקות ז"נ, רק בדיקת יום שביעי
 הרב יוסף רבינוביץ
 216..... סימן סד | בענין כיבוס בחול המועד במכונת כביסה | תגובה
 הרב אליהו ברכה
 221..... סימן סה | בענין עניית אמן על ברכה מסופקת, והמסתעף
 יתדות - סימן סו | יתדות - מכתבים הערות ותגובות
 233 יתדות - סימן סז | "לכו אל יוסף" / הרב עובדיה חן
 238..... סימן סז | הכתיבה והפסיקה במשנתו של מרן רבנו עובדיה יוסף זצוק"ל (כ)

ירחון תורני יתד המאיר

להצטרפות והרשמה, ולמשלוח מאמרים הערות ותגובות:

ת.ד. 114 צפת < 04-6925148 > 04-6923381 (שלוחה 5), בשעות לפנה"צ.

דוא"ל: a6925148@gmail.com | tamar@yatedh.com | © כל הזכויות שמורות!

דמי מגוי לשנה: 70 ש"ח בלבד (ניתן לשלם גם בהו"ק בצק או ב"ויזה").

|| לפרסום ספרים חדשים שיצאו לאור יש לשלוח 2 עותקים למערכת ||

עדיין ניתן לרכוש את הספר "מגיד הרקיע" במחיר מיוחד: 054-848-19-26